



UNIVERSIDAD DE CUENCA
Facultad de Ciencias Económicas y Administrativas
Maestría en Desarrollo Local

“El buen vivir en la población indígena shuar del cantón Santiago de Méndez”

Trabajo de titulación previo a la obtención del título de:
Magíster en Desarrollo Local
Mención en Territorio y Mediciones del Buen Vivir

AUTORA:
Lcda. Sandra Elisabeth Guzmán Chacón
C.I. 0104822077

DIRECTOR:
Lcdo. José Efraín Astudillo Banegas, PhD.
C.I. 1400241699

Cuenca - Ecuador
2018



RESUMEN

Es evidente que las prácticas del desarrollo no pueden sostenerse más, pues existen tres dimensiones en las cuales el desarrollo no ha sido totalmente sustentable a escala global. Primero, el crecimiento económico ha generado una marcada tendencia de desigualdad social, segundo, el crecimiento alcanzado y por el cual se continúa trabajando ha superado la capacidad de carga del planeta; y tercero, no existe relación entre crecimiento económico y mejora en la calidad de vida.

Una vez que Buen Vivir fue tomado como un pilar de identidad indígena y como bandera de lucha para defender los derechos y territorios de los pueblos indígenas; surgieron algunas interrogantes acerca del concepto, alcance y utilización de dicho término por varios grupos de la población. Surge entonces la necesidad de responder a las siguientes cuestiones: ¿Qué es buen vivir para el pueblo indígena shuar de la Amazonía ecuatoriana?, ¿Comparten una sola idea o significados de Buen Vivir todas las comunidades?, ¿Cuáles son las visiones del Buen Vivir en el pueblo Shuar?

La vida del pueblo shuar, se caracteriza por el conflicto constante generado por su cercanía al mundo globalizado. La interacción entre los shuar de Méndez y los mestizos, genera profundos cambios en la forma de ver, ser y de anhelar del shuar; ocasionando una lucha interna entre lo que siempre ha caracterizado a este pueblo y lo que desea ser y obtener en la actualidad. Sin embargo, hay que reconocer, la identidad, el sentido de pertenencia a su cultura, su resistencia como pueblo, los convierte en una alternativa efectiva para hacer frente a al desarrollo.

PALABRAS CLAVE

Buen vivir. Alternativas. Desarrollo. Indígena.



ABSTRACT

It's clear that there are three dimensions in which development has not been fully sustainable on a global scale. First, economic growth has generated a marked trend of social inequality, second, the growth achieved and by which it continues to work has exceeded the capacity of load of the planet; and third, there is no relation between economic growth and improvement in quality of life.

Once Good Living was taken as a pillar of indigenous identity and as a flag of struggle to defend the rights and territories of indigenous peoples; some questions arose about the concept, scope and use of that term by several groups of the population. The need to answer the following questions arises: What is Good Living for the Shuar indigenous people of the Ecuadorian Amazon? Do they share a single idea or meanings of Good Living all communities? What are the visions of Good Living in the Shuar people?

The life of the Shuar people, is characterized by the constant conflict generated by its proximity to the globalized world. The interaction between the Shuar of Méndez and the mestizo, generates profound changes in the way of seeing, being and craving the Shuar; causing an internal struggle between what has always characterized this people and what they want to be and obtain today. However, it must be recognized, identity, the sense of belonging to its culture, its resistance as Shuar people, makes it an effective alternative to cope with development.

KEYWORDS

Good living. Alternatives. Development. Indigenous.



Índice de Contenido

1	Capítulo I: Objetivo de Estudio y Metodología	16
1.1	Preguntas de investigación	16
1.2	Objetivos	16
	Objetivo General	16
	Objetivos Específicos.....	16
1.3	Problema	16
1.4	Metodología	17
1.4.1	Método etnográfico	19
1.4.2	Método de Investigación Acción Participativa	20
1.4.3	Objeto de Estudio	23
2	Capítulo II: EL Buen Vivir	25
2.1	Concepciones del estado hegemónico a las que se contrapone el Buen Vivir	25
2.2	El Buen vivir como oposición al capitalismo y a la modernidad	28
2.3	La Crisis del Desarrollo	32
2.4	El buen vivir como proyecto emancipatorio	35
2.5	El Buen Vivir en el Ecuador.....	36
2.5.1	Surgimiento del Buen Vivir en Ecuador	37



UNIVERSIDAD DE CUENCA

2.5.2	El Buen Vivir en la constitución	38
3	Capítulo III: Estado, Colonización y Desarrollo en la Región Amazónica	
40		
3.1	La invención de un territorio y un nombre	40
3.2	La conversión de la barbarie a la civilización en las márgenes amazónicas del Ecuador	41
3.3	El poder del Estado – Nación Ecuatoriano y la comunidad imaginada en la Amazonía	43
3.4	Los pueblos amazónicos funcionales al poder del Estado	45
3.5	Colonización y las Misiones en la Provincia de Morona Santiago	47
3.5.1	Primeros contactos con el Pueblo Shuar	48
3.5.2	La región Amazónica en la época Republicana	50
3.5.3	La Amazonía, la proveedora de recursos	52
3.6	Las Misiones	54
3.6.1	Primeras avanzadas católicas	54
3.6.2	García Moreno y el plan evangelizador	55
3.7	Colonización en el cantón Santiago	56
3.7.1	Conexiones entre Sierra y Oriente	57
3.7.2	La vía Paute – Méndez	58
3.7.3	Las misiones durante el progresismo	59
3.7.4	Los salesianos en Méndez	60
3.8	Organización Política Administrativa (FICSH)	64
3.8.1	Organizarse la vía para proteger el territorio}	66



3.9	Asentamientos territoriales concentrados y dispersos	69
4	Capítulo V: El Cantón Santiago de Méndez, Diagnóstico	71
4.1	Santiago de Méndez	71
4.2	Indicadores sociales.....	73
4.2.1	Densidad poblacional	73
4.2.2	Población asentada en la zona urbana y rural.....	73
4.2.3	Comportamiento demográfico.....	74
4.2.4	Composición de la población por edad y sexo	75
4.2.5	Identidad étnica	76
4.2.6	Educación	78
4.2.7	Características de habitabilidad y acceso a servicios básicos	80
4.2.8	Conclusión.....	85
4.3	Diagnóstico Situacional	86
4.3.1	Actores sociales.....	90
4.3.2	Informantes claves y los primeros elementos del Buen Vivir.....	91
5	Capítulo VI: Buen Vivir: Significados, Prácticas y Propuestas desde la Cultura Shuar	96
5.1	El Buen Vivir, desde los pueblos ancestrales.....	96
5.2	Significado Buen Vivir para el pueblo shuar	101
5.3	Dimensiones del Buen Vivir en la cultura shuar	103
5.3.1	La naturaleza para el pueblo shuar	104
5.3.2	La comunidad shuar	112
5.3.3	El shuar consigo mismo	119



UNIVERSIDAD DE CUENCA

5.4	Propuestas para alcanzar el Buen Vivir	125
6	Conclusiones	130
6.1	Innovación de metodologías para la descolonización del saber	130
6.2	Buen Vivir / Tarimiat, Buenos Vivires	131
6.3	Propuestas del Tarimiat Pujustin	132
7	Bibliografía	135
8	Anexos	144
8.1	Guía de entrevista.....	144



Índice de Tablas

Tabla 1: Objetivos y Metodología	18
Tabla 2: Organización Socio - Política.....	64
Tabla 3: Población según parroquia	72
Tabla 4: Población nacional, provincial y del cantón Santiago	73
Tabla 5: Población del Cantón Santiago de Méndez.....	74
Tabla 6: Tasa de Fecundidad.....	74
Tabla 7: Provincias con mayor y menor esperanza de vida en el Ecuador, según sexo.....	75
Tabla 8 : Población indígena según autoidentificación según sexo y área de residencia	77
Tabla 9: Población según Nacionalidad, por Área	77
Tabla 10: Lista de actores identificados	91
Tabla 11 Elementos de la Corriente Indigenista del Buen Vivir.....	98
Tabla 12: Dimensiones del Buen Vivir según el pensamiento indigenista	100
Tabla 13: Sabe leer y escribir según Área urbana y rural	124
Tabla 14: Problemas identificados - Propuestas	127

Índice de Gráficos

Gráfico 1: Pirámide poblacional Cantón Santiago Población Shuar - 2010	76
Gráfico 2: Tasa de asistencia a la primaria según autoidentificación, por área urbano-rural	78
Gráfico 3: Tasa de asistencia a la secundaria según autoidentificación, por área urbano-rural	79
Gráfico 4: Nivel de Instrucción	80
Gráfico 5: Procedencia de agua.....	81
Gráfico 6: Procedencia de la luz eléctrica	82
Gráfico 7: Eliminación de excretas	83
Gráfico 8: Servicio de recolección de basura	83
Gráfico 9: Energía para cocinar.....	84
Gráfico 10: Tenencia o propiedad de la vivienda.....	85
Gráfico 11: Problemas que obstaculizan el Buen Vivir	88



Índice de Ilustraciones

Ilustración 1: Ubicación de los Jíbaros en la Colonia	48
Ilustración 2: Ubicación del pueblo Shuar, 1973	50
Ilustración 3: Proyectos de ferrocarriles al Oriente de Ambato al Río Curacay y de Puerto Bolívar al Río Amazonas (por Cuenca o por Loja)	53
Ilustración 4: Ubicación del Cantón Santiago	71
Ilustración 5: Dimensiones del Tarimiat Pujustin	103
Ilustración 6: Distribución espacial de una vivienda shuar tradicional	106

Índice de Figuras

Figura 1: Identificación de problemas, población Shuar Cantón Santiago	87
Figura 2: Sociograma de Actores Sociales	92
Figura 3: Zonas de caza	108

Índice de Fotografías

Fotografía 1 Entrevistas a profundidad San Francisco de Chinimbimi	20
Fotografía 2: Recorrido de campo San Francisco de Chinimbimi	21
Fotografía 3: Vista panorámica del Cantón Méndez	23
Fotografía 4: Panorámica de la cabecera parroquial Patuca, cantón Santiago de Méndez	56
Fotografía 5: Unión de los Ríos Negro y Paute (Bella Unión y Santiago de Méndez)	56
Fotografía 6: Representación entre Colono y Shuar, Cantón Méndez	72
Fotografía 7: Viviendas shuar.	105
Fotografía 8: Cascada sagrada donde se realiza el rito del Arútam	122
Fotografía 9: Alumnos de la escuela shuar de la zona	125



Cláusula de licencia y autorización para publicación en el Repositorio
Institucional

Sandra Elisabeth Guzmán Chacón en calidad de autora y titular de los derechos morales y patrimoniales del trabajo de titulación “El buen vivir en la población indígena shuar del cantón Santiago de Méndez”, de conformidad con el Art. 114 del CÓDIGO ORGÁNICO DE LA ECONOMÍA SOCIAL DE LOS CONOCIMIENTOS, CREATIVIDAD E INNOVACIÓN reconozco a favor de la Universidad de Cuenca una licencia gratuita, intransferible y no exclusiva para el uso no comercial de la obra, con fines estrictamente académicos.

Asimismo, autorizo a la Universidad de Cuenca para que realice la publicación de este trabajo de titulación en el repositorio institucional, de conformidad a lo dispuesto en el Art. 144 de la Ley Orgánica de Educación Superior.

Cuenca, 21 de noviembre de 2018.

Sandra Elisabeth Guzmán Chacón

C.I: 0104822077



Cláusula de Propiedad Intelectual

Sandra Elisabeth Guzmán Chacón autora del trabajo de titulación “El buen vivir en la población indígena shuar del cantón Santiago de Méndez””, certifico que todas las ideas, opiniones y contenidos expuestos en la presente investigación son de exclusiva responsabilidad de su autor/a.

Cuenca, 21 de noviembre de 2018.

Sandra Elisabeth Guzmán Chacón

C.I: 0104822077



Dedicatoria

A todos quienes sueñan en formas de convivencia diferente, al pueblo shuar que continúa haciendo posible la preservación de su cultura a través de su mágica mitología, sus saberes ancestrales y sus costumbres que inspiran la construcción de una forma de vida plena.



Agradecimientos

Esta investigación es el resultado de un trabajo aunado, a todas las personas que contribuyeron en este trabajo dirijo mi gratitud.

Al pueblo shuar, dirigentes e intelectuales que compartieron su conocimiento en entrevistas, conversaciones y largas caminatas en sus comunidades compartiendo su forma de vida, sus percepciones y sus anhelos.

A mi director José Astudillo Banegas quien con su experiencia y su convicción en la construcción de buenos convivires orientó este trabajo, escuchó mis dudas y encaminó mis reflexiones, hallazgos y propuestas.

A mi gran amiga Norma Aguirre, con quien mantuve largas horas de reflexión, discusión y largas jornadas de trabajo en campo; su conocimiento sobre el pueblo shuar y su solidaridad hicieron posible la consecución de este trabajo. A Graciela Garzón y Martha Quizhpi amigas y compañeras de trabajo incondicionales, a ustedes mi profundo agradecimiento por su camaradería en la búsqueda de nuestros informantes y en las amanecidas procesando información.

A mi compañero de vida, mi esposo Juan Romero, por su compañía en los viajes a la Amazonía profunda, por su apoyo en la recolección de información, por sus conversaciones, sugiriendo nuevas reflexiones. A mi hijo Juan David, por su compañía durante mis recorridos en campo, por soportar mi ausencia y mis descuidos de madre por concentrarme en este trabajo.

A mis papás y mis hermanos quienes a diario preguntaron ¿Ya está la tesis?, a ustedes familia gracias por su apoyo constante y su solidaridad con mi hijo.



Presentación

El Buen Vivir es un término sobre utilizado y manipulado de acuerdo a los intereses e intenciones de cada grupo que lo usa; basta ver la cantidad de documentos y programas que anuncian el término Buen Vivir como pauta publicitaria, para observar que hasta cierto punto el Buen Vivir ha perdido esa esencia que lo identificaba, misma que fue caracterizada por reconocidos intelectuales indigenistas ecuatorianos. (Maldonado, 2010, Viteri 2000 y 2003, Dávalos, 2008 y Macas, 2010).

Según las mediciones actuales de bienestar, las mismas que son estandarizadas y universales, vivir bien implica mantener una vida holgada y plena, para lo cual se necesita un buen nivel de ingresos económicos, accesibilidad a servicios básicos y la satisfacción de algunas necesidades de relajamiento y recreación. Bajo esta noción, sería irracional considerar que los pueblos indígenas, quienes carecen de bienes materiales y no gozan de cobertura de servicios básicos, puedan figurar como sectores que “viven bien”.

De acuerdo a lo mencionado anteriormente, configurarían dos posturas. La primera bajo la noción de que para mejorar la calidad de vida de los pueblos indígenas es necesario imponer una forma de vida citadina: dotar de vías de primer orden, escuelas, canchas deportivas de concreto, crear fuentes de empleo basadas en los sectores primarios de la economía, centros de salud; y por otra parte se encuentra la segunda postura, la misma que se sustenta en que los pueblos indígenas no es relevante la cobertura de servicios básicos, educación, salud, y que en ellos siempre han estado clara la noción y las prácticas de buen vivir.

Las estadísticas oficiales, obtenidas sobre la base de indicadores universales, dicen poco acerca del buen vivir los pueblos indígenas amazónicos; pues dichos índices limitan a creer que vivir bien significa replicar modelos consumistas de las grandes ciudades, si fuese así, lo anterior implicaría pensar en que la población indígena no ha vivido bien y no lo hará hasta no adoptar actitudes y costumbres propias de las sociedades de consumo.

Para contribuir en este tema, primero hay que considerar que las significaciones, prácticas y experiencias indígenas sobre el buen vivir son anteriores a las nociones actuales de Buen Vivir y que las mismas han permitido al pueblo indígena guiar su forma de vida y su aporte a la población no indígena.

Si bien, el Buen Vivir no implica tener cosas materiales, sino que un ser humano pueda vivir bien consigo mismo, estar organizado y tener una vivencia adecuada con el entorno social y natural que lo rodea; hace falta también pensar en el acceso a servicios básicos, salud, educación transporte y un empleo para garantizar el ingreso económico, estos derechos deberían ser considerados para certificar una vida buena.



El reto es lograr un equilibrio sano entre la forma de vida del pueblo indígena, en este caso el shuar, sus costumbres, conocimientos, su forma organización con las necesidades consideradas como básicas para la vida de una persona.

Con la emergencia del Buen Vivir como una alternativa efectiva y auténtica al desarrollo, surge la inquietud por conocer el significado y las prácticas del Buen Vivir en el pueblo indígena shuar, luego que se conoce que el Buen Vivir es una forma de vida de los pueblos indígenas, entre ellos los pueblos amazónicos. En virtud de lo novedoso del Buen Vivir, la tesis intenta aportar con una comprensión acerca de sus conceptos, pues se han identificado dificultades en su traducción en el ámbito político, académico y cultural. Por ello se propone identificar y analizar el significado del Buen Vivir, procurando analizar las interpretaciones y discursos de la población shuar.

La tesis está estructurada en 6 capítulos que permiten aproximarse a la propuesta de investigación, desde la metodología, el Buen Vivir como propuesta contrahegemónica, las avanzadas colonizadoras en la amazonia, hasta los significados y prácticas de Buen Vivir en la zona de estudio. A manera de cierre, se incluye al final un acápite de propuestas y reflexiones sobre los hallazgos de la investigación realizada.

El capítulo 2 refiere al Buen Vivir en torno a su inserción en los debates de desarrollo, desde el reconocimiento de sus fuentes, su enfoque opuesto al capitalismo y la modernidad; la crisis del desarrollo, para finalmente abordar las principales críticas de las políticas neoliberales que causan la emergencia de alternativas proclamadas y defendidas en gobiernos progresistas y consagradas en procesos constituyentes.

El capítulo 3 versa sobre la intervención de Estado y el desarrollo en la región amazónica, abordando la invención de nuevos territorios, la conversión y la civilización en las márgenes del Ecuador, y la colonización y las misiones católicas en Amazonía. El capítulo se centra en la resistencia de los pueblos nativos a la colonización lo posibilitó su visibilización como propuesta decolonial y formas de vida diferentes a la occidental.

En el capítulo 4 se incorporó la caracterización socioeconómica de la población shuar del cantón Méndez por: “área urbana y rural”, se expone datos que indican las características de la zona de estudio, basadas en la información oficial del INEC. Así mismo, se añade un diagnóstico situacional acerca de los actores sociales, y los significados y experiencias del Buen Vivir de la población indígena shuar, información obtenida a través de entrevistas y grupos focales.

En el capítulo 5 se analiza la conceptualización indígena sobre el Buen Vivir, describiendo los principales elementos y las dimensiones según la corriente indigenista. Esta breve reseña por la epistemología ancestral indígena, permite comprender el Buen Vivir, primero como pensamiento crítico decolonial y luego como una alternativa auténtica al desarrollo convencional. Además, el capítulo se centra en los significados, prácticas y propuestas del Buen Vivir desde la cultura shuar; sus bases filosóficas, sus principios, su cosmovisión ancestral llevan a definir diferentes e interesantes pensamientos y formas de vida.



UNIVERSIDAD DE CUENCA

Para finalizar esta investigación, en el capítulo 6 se incorporaron las conclusiones que se obtuvieron con este trabajo, acerca de los significados, las prácticas y breves propuestas del Buen Vivir, en donde se evidencia la existencia de diferentes formas de entender y proponer el Buen Vivir como una nueva alternativa al desarrollo.



1 CAPÍTULO I: OBJETIVO DE ESTUDIO Y METODOLOGÍA

El presente proyecto de investigación tiene como objetivo, por un lado, conocer las diferentes concepciones del Buen Vivir en la población indígena shuar del cantón Méndez y por otro, identificar las características socioeconómicas de la población con el fin de determinar el acceso a servicios básicos, educación, condiciones de la vivienda en que habitan, acceso a salud.

La cobertura de las necesidades básicas de la población es una condición necesaria para alcanzar el Buen Vivir, la pobreza es un reflejo de desigualdad y la reducción de ella constituirá el mayor indicador para medir el Buen Vivir en las sociedades.

1.1 Preguntas de investigación

¿Qué es buen vivir para el pueblo indígena shuar de la Amazonía ecuatoriana?

¿Cuáles son las visiones del Buen Vivir entre el pueblo Shuar a nivel urbano y rural?

¿Existen coherencia entre las concepciones y prácticas de buen vivir?

1.2 Objetivos

Objetivo General

Analizar comparativamente las concepciones y experiencias del Buen Vivir en la población indígena shuar en el cantón Méndez entre el área urbana y rural.

Objetivos Específicos

- Determinar las características socioeconómicas de la población shuar del cantón Méndez por: área urbana y rural.
- Identificar y describir las concepciones del Buen Vivir en la población indígena shuar del cantón Méndez por: área urbana y rural.
- Analizar la relación entre las concepciones y las experiencias del buen vivir del pueblo shuar.

1.3 Problema

A pesar de que el Buen Vivir es un tema tan escuchado y trabajado, buena parte de la población no conoce el alcance del concepto, o poseen acepciones diferentes de lo que implica el Buen Vivir. El colocar a una población o territorio en la categoría de Buen Vivir es aún tan subjetivo, pues lamentablemente todavía no se ha fijado un estándar o una métrica universal para realizar dicha determinación.



Antes de que el Sumak Kawsay fuera incorporado en la Constitución del Ecuador, era un término desconocido entre los pueblos indígenas Kichwas ecuatorianos. Cuando se había presentado la propuesta de incluir el Sumak Kawsay dentro de la constitución, un dirigente indígena preguntó que, qué era dicho término (Dávalos, 2014); y que cuando se indagó a los indígenas kichwas sobre su opinión acerca de la incorporación de dicha expresión en la constitución, alguien contestó ¿Qué cosa será eso de Sumak Kawsay? (Bretón, Víctor; Cortez, David y García, Fernando, 2014). Esto conduce a plantear que, si bien el término es definido en el pueblo kichwa como una vida en plenitud, en aquel entonces carecía de una sistematización.

Sobre lo anterior y ahora que el Buen Vivir es tomado como un pilar de identidad indígena y como bandera de lucha para defender los derechos y territorios de los pueblos indígenas; aparecen algunas interrogantes acerca del concepto, alcance y utilización de dicho término por varios grupos de la población. Surge entonces la necesidad de responder a las siguientes cuestiones: ¿Qué es buen vivir para el pueblo indígena shuar de la Amazonía ecuatoriana?, ¿Comparten una sola idea o significados de Buen Vivir todas las comunidades?, ¿Cuáles son las visiones del Buen Vivir entre el pueblo Shuar a nivel urbano y rural?

Y, sobre todo, formas de entender las significaciones y experiencias de Buen Vivir de los pueblos indígenas para la población no indígena.

1.4 Metodología

En los últimos años, varios países han logrado avances significativos en el mejoramiento de sus condiciones de vida, así como también resultados importantes en crecimiento económico; consiguiendo de esta manera posicionarse en la famosa lista de los países con mejores niveles de vida; sin embargo, aparecen tres dimensiones en las cuales el desarrollo no ha sido totalmente sustentable a escala global. En primer lugar, el crecimiento económico ha sido acompañado por una marcada tendencia de desigualdad social, en segundo lugar, el crecimiento alcanzado y por el cual se continúa trabajando ha superado la capacidad de carga del planeta; y en tercer lugar, se encuentra la ausencia de relación entre crecimiento económico y mejora en la calidad de vida (Larrea A. M., 2014).

El Buen Vivir, una forma de vida equilibrada, sana y armónica, tanto el plano individual como colectivo; un modo de vida consecuente y responsable que mantiene y cultiva relaciones de equilibrio y armonía con la naturaleza, reconociendo la diversidad, como requisito fundamental para alcanzar la equidad de género, étnica, social, económica y generacional; aparece como una alternativa para hacer frente al actual modelo económico, político y social del mundo.

El Buen Vivir es una tarea de construcción y reconstrucción. El Buen Vivir no es un recetario plasmado en unos cuantos artículos constitucionales (Acosta, 2010), el mismo forma parte de una larga búsqueda de alternativas ideadas al calor de luchas populares, particularmente de grupos indígenas que intentan hacerle frente al neoliberalismo.



UNIVERSIDAD DE CUENCA

El trabajo de campo de la presente investigación consistió en el método etnográfico y en la Investigación Acción Participativa (IAP), a través de observación participante, talleres, entrevistas y un grupo focal. Durante el trabajo de campo, lo fundamental estuvo en la exploración de las prácticas, experiencias y en discurso de la población shuar acerca del tema.

A continuación, se presenta la Tabla 1 en donde observará un resumen de los objetivos planteados y cómo se recolectó la información para responder a los planteamientos.

Tabla 1 Objetivos y Metodología

¿Qué necesito?	¿Para qué lo necesité?	¿Cómo se obtuvo?
Determinar las características socioeconómicas de la población shuar del cantón Méndez por: área urbana y rural.	Esta información permitió conocer las condiciones de vida de la población shuar: Cobertura de agua, luz eléctrica, acceso a centros de salud, educación.	-Revisión del Censo Nacional de Población y Vivienda 2010. -
Identificar y describir las concepciones del Buen Vivir en la población indígena shuar del cantón Méndez por: área urbana y rural.	Esta información me permitió conocer los marcos interpretativos de la población shuar en cuanto al Buen Vivir: ¿Qué es buen vivir/penker pujustin para el pueblo indígena shuar de la Amazonía ecuatoriana? ¿Comparten una sola idea o conceptos del Buen Vivir todas las personas?	Para obtener esta información, se realizaron: - Entrevistas a profundidad a informantes claves. -Grupo focal que contribuyó a identificar el concepto o conceptos del Buen Vivir; y si existe relación entre el concepto y las prácticas y condiciones de vida. -Observación participante, ayudó a identificar los modos de vida de la población shuar.
Analizar la relación entre las concepciones y las experiencias del buen vivir del pueblo shuar.	La información posibilitó un análisis entre las concepciones del Buen Vivir de la población shuar frente a las experiencias/prácticas y condiciones de vida.	-En esta actividad se compararán las concepciones identificadas con las prácticas, experiencias y el acceso a servicios básicos por parte de la población.



¿Qué necesito?	¿Para qué lo necesité?	¿Cómo se obtuvo?
	¿Existen relación entre las concepciones y prácticas de buen vivir?	

Elaborado por: Sandra Guzmán

1.4.1 Método etnográfico

La etnografía es la rama de la antropología que estudia de forma representativa el estilo de vida de personas que comparten un espacio, en donde las relaciones están determinadas por la costumbre o por ciertos derechos y obligaciones recíprocos; o se guían por formas de vida y situaciones que los convierten en semejantes. El enfoque etnográfico se sustenta en que las tradiciones, roles y prácticas en las que se desarrolla un grupo humano, se van internalizando poco a poco y ocasionan regularidades que pueden explicar la conducta individual y de un grupo de forma acercada a la realidad. (Martínez, 2004)

El método etnográfico catalogado como una técnica de investigación cualitativa por excelencia dentro las ciencias sociales; se caracteriza por la observación participante y el análisis reflexivo de las formas de vida del objeto investigado. En la presente investigación dicho método posibilitó la comprensión de las prácticas antiguas en contraste con la realidad actual; esto es, como existen, se presentan y se desarrollan las diferentes formas de vida de la población shuar.

A través de las memorias y percepciones, narradas por personas reales sobre situaciones reales de forma natural, se intentó comprender cada marco de interpretación sobre el concepto de Buen Vivir. La investigación expone sucesos y discursos documentados de forma natural y que describen lo más acercado a la realidad de lo que siente, piensa, conoce el pueblo shuar.

El trabajo de campo consistió en varias visitas a las comunidades shuar y en reuniones con la Aso. Shuar Méndez. En las visitas se realizaron recorridos en las comunidades en los cuales se observó las formas de vida de las comunidades y se dialogó con los habitantes acerca de las creencias, actividades y de la estructura organizacional que caracteriza a los shuar.

Es preciso mencionar, que el período de investigación en el territorio facilitó la recolección y la comprensión de mucha información; sin embargo, no fue posible permanecer más tiempo en campo para observar e interpretar más de cerca las formas de vida del pueblo shuar. La información que aquí se presenta, es lo que comprendió y lo que los intérpretes entendieron de los informantes shuar.



Fotografía 1 Entrevistas a profundidad San Francisco de Chinimbimi



Fuente: Recorrido de campo, abril 2018.

1.4.2 Método de Investigación Acción Participativa

La Investigación Acción Participativa, es un método de investigación cualitativo, cuyo origen se remonta a los años setenta. Surge con el objetivo de mejorar los enfoques tradicionales, ya que permite cambiar el sentido deshumanizado de la investigación en el campo social, al mejorar la obtención de información.

Según Fals Borda en la Investigación Acción Participativa, el investigador social, siente la necesidad de compartir los objetivos y la metodología con el objeto de estudio; por lo tanto, ya no es investigación para la sociedad, sino que se manifiesta desde ella misma. Se trata de una investigación que nace desde el objeto de estudio y no de una investigación ejecutada por una persona ajena a la realidad de ese objeto.

Para Tomas R. Villasante, la IAP es método que busca obtener resultados confiables y útiles con el objetivo de mejorar situaciones colectivas, basando la investigación en la participación del propio grupo objeto de estudio; de esta forma, pasan de ser objeto a “sujeto protagonista” de la investigación.

Históricamente se ha planteado que la investigación sociológica genera un conocimiento objetivo y que dicha investigación debe ser externa, para ello, se recomendaba que el investigador se mantenga al margen de lo investigado, para no influir en la comunidad, ni dejarse influenciar por ella (Tomás Villasante, Manuel Montañés, 2000). No obstante, desde diferentes disciplinas se ha demostrado que no se puede generar conocimiento, sin que el investigador influya en el tema investigado. Por tanto, desde el campo social se plantea la necesidad de la interacción entre el objeto y el sujeto de estudio, a través de técnicas de investigación útiles como: observación participante, sociogramas, dinámicas.

La flexibilidad metodológica posibilita observar y analizar diferentes contextos, tomando en consideración las diferentes apreciaciones de los actores que interactúan en un determinado tema, contribuyendo a la generación de ciencia y repuesta desde la población. (Ardón, M.; Baker, A., 2016). Sin duda, junto con los cambios de las sociedades también cambian las formas y métodos para entenderla e intentar cambiarla. La metodología de investigación, no solo debe ser direccionada hacia la extracción de información, sino debe ser concebida como un medio para diseñar nuevas formas de participación, de aporte y de aprendizaje.

En este trabajo se implementaron técnicas como: entrevistas a profundidad, grupo focal, sociograma y se participó de un Congreso de Internacional de Antropología y Lingüística.

a) Transecto

Esta técnica permitió obtener una panorámica general de la zona de estudio. Los habitantes transmitieron la percepción que tienen sobre su territorio, en cuanto a la tierra, sus prácticas, las relaciones entre vecinos y entre comunidades, entre otros.¹

Fotografía 2: Recorrido de campo San Francisco de Chinimbimi



Fuente: Recorrido de campo, abril 2018.

b) Sociograma

¹ El Transecto “consiste en caminar por un barrio, por un pueblo o por zona rural, con gentes del lugar que nos puedan ir contando lo que vamos viendo, e intercambiando con ellas nuestras preguntas”. Los habitantes narran lo que se va observando con el investigador; el fin es generar un ambiente de confianza, en el cual las personas compartan sus conocimientos. Metodologías Participativas, Red CIMAS, Madrid 2009.



El sociograma, es una técnica que facilita la visualización de las relaciones entre los actores sociales en una determinada área.²

El sociograma en el cantón Méndez tuvo como objetivo el análisis de las relaciones de los actores shuar de dicho cantón, representada en su organización, Aso. Shuar Méndez, con el resto de organizaciones tanto del Estado como de la sociedad civil; ello con el fin de localizar actores claves a ser entrevistados para la obtención de información relevante sobre el tema investigado.

c) Entrevistas a profundidad

Las entrevistas fueron ejecutadas a un grupo de informantes claves y con un guion elaborado y discutido previamente. El objetivo de las entrevistas fue el de conocer el discurso del entrevistado en cuanto al territorio en el que habita, su relación con el resto de población, sus prácticas, la espiritualidad, entre otros temas. Las preguntas fueron diseñadas en función de los objetivos, problematización, y preguntas de la presente investigación.

Las entrevistas fueron dirigidas a dos tipos de informantes: Informantes temáticos e informantes territoriales. Los informantes temáticos son aquellas personas que han trabajado o poseen un discurso sobre el Buen Vivir, y que conocen ampliamente las formas de vida del pueblo shuar. Los informantes territoriales, corresponde a los síndicos de comunidades, dirigentes shuar, miembros de grupos, etc.

Informantes Temáticos

- 4 Entrevistas

Informantes Territoriales

- 11 Entrevistas y 1 Grupo Focal

d) Grupo Focal

En la ejecución de los grupos focales se usaron procedimientos grupales que rescatan la producción del discurso de los participantes dentro de un contexto determinado. Es un modelo

² El sociograma “Es un instrumento que nos va a permitir visualizar a los actores y grupos sociales presentes en el territorio y trazar las conexiones existentes entre ellos. Sirve para darnos cuenta de lo aislados o no que podemos estar en las tareas que nos proponemos, y de las alianzas que precisamos y debemos hacer; y en este sentido a qué elementos o grupos “puente” debemos entrevistar para poder saber cómo colaborar en tareas comunes”. Metodologías Participativas, Red CIMAS, Madrid 2009.



de entrevista en grupo para obtener una serie de opiniones, es una técnica que promueve las interacciones entre los participantes sobre posiciones y opiniones particulares sobre un tema determinado. El moderador promueve una interacción favorable entre los integrantes para producir resultados que contribuyan al entendimiento del problema. El objetivo principal del grupo focal es evidenciar las percepciones que los individuos, tienen respecto a un tema, construyendo e interpretando relatos, opiniones y descripciones. Para una interpretación efectiva se necesita tanto del conocimiento como de la comprensión de las formas de ser, estar, sentir, ver y expresar el mundo de los individuos.

1.4.3 Objeto de Estudio

Fotografía 3: Vista panorámica del Cantón Méndez



Fuente: Recorrido de campo, abril 2018.

La investigación se ejecutó en el cantón Méndez, el mismo que se encuentra ubicado en la provincia de Morona Santiago. El cantón posee 9.295 habitantes de los cuales 3.249 son shuar (1.637 son hombres y 1.612 son mujeres), la población shuar habita en las cabeceras parroquiales, en el centro urbano cantonal, y la mayoría se encuentra dispersa en 15 comunidades de la zona rural.

En el cantón Santiago de Méndez los primeros habitantes fueron los shuar, incluso antes de que el Ecuador se constituyera como República. En la actualidad, en el cantón coexisten dos grupos humanos claramente diferenciados, por su idioma, sus formas de vida y sus cosmovisiones, los conocidos como shuar y los llamados “colonos” o “mestizos”.



Después de la nacionalidad kichwa, la población shuar representa la nacionalidad más importante del país, primero por su número de habitantes y segundo por el territorio que ocupan dentro del país. La población y la cultura shuar se ha visto expuesta a cambios considerables, los mismos que en gran medida se deben a la colonización y al mestizaje dado en la zona; los conceptos y los modos de vida occidentales aún no han sido aceptados dentro de su cosmovisión, aunque si algunas prácticas cotidianas.

Al principio, la Nacionalidad Shuar estuvo asentada únicamente en la provincia de Morona Santiago, después fue esparciéndose hacia el resto de la Amazonía. En la actualidad los shuar, se encuentran en mayor medida, además de Morona Santiago, en las provincias de Napo, Pastaza y Zamora Chinchipe.

El idioma de esta nacionalidad es el shuar, pertenece a la familia lingüística jivaroano (según la clasificación realizada por Karsten). Debido a la colonización y al ingreso masivo de familias provenientes del Austro Ecuatoriano, utilizan el español como segunda lengua para la interacción.

El pueblo shuar dispone de 718.220 has. legalizadas de territorio y 150.000 por legalizar. Los shuar habitan las tierras ubicadas junto a las riveras de los ríos que bañan las provincias de Morona Santiago y Zamora Chinchipe, principalmente.³

1.4.3.1 Los “colonos”

Los colonos que arribaron a Méndez fueron originarios de las provincias de Azuay y Cañar. La caída del sombrero de paja toquilla obligó a que la población de las provincias mencionadas, se desplazaran hacia la Costa y la Amazonía Ecuatoriana.

El Pastor Benedicto Vernal, Luis Zamora y Lucas Vásquez, oriundos de la provincia del Azuay fueron los primeros en llegar a Méndez en el año de 1911. Un año más tarde, 1912, se ordena a Eudófilo Álvarez, Jefe Político del Cantón Morona Santiago, fundar una nueva parroquia con el nombre de Santiago.

Santiago de Méndez se dio a conocer por su potencial aurífero, las poblaciones blanca-mestizas prosperaron rápidamente, poco a poco llegaba más gente a la zona. Por ello, mediante Decreto Ejecutivo del 23 de septiembre de 1942, se decide elevarla de parroquia a cantón; por tanto, fue necesario crear la tenencia política, juntas parroquiales y con el tiempo, más instituciones de Estado han hecho presencia en el territorio. (Plan de Desarrollo y Ordenamiento Territorial de Santiago, 2015).

³ Thoret



2 **CAPÍTULO II: EL BUEN VIVIR**

El *Buen Vivir* (vida plena, vivir a plenitud) se ha desarrollado como un concepto y una propuesta que se enfrenta tanto al desarrollo de la modernidad capitalista como al desarrollismo impulsado por ella. Ese enfrentamiento no apuesta por un arcaísmo epistémico, sino por una combinación de la teoría del humanismo ilustrado con la larga tradición civilizatoria de las sociedades ancestrales que han sabido convivir en armonía con la naturaleza. En ese sentido, el *Sumak Kawsay* no solo es una alternativa que nace de los pueblos indígenas, sino que constituye una realidad política en países como Ecuador y Bolivia.

Al ser una combinación de cosmovisiones, el Buen Vivir bebe de distintas fuentes, ya sean ancestrales o propuestas teóricas modernas; pero, al mismo tiempo, se enfrenta abiertamente a otras tradiciones para las que esta visión del mundo es la mirada del “otro”. En ese sentido, la apuesta teórica del Buen Vivir, rescata y redefine la perspectiva antropológica de los seres humanos que el mundo moderno aportó desde el iluminismo y el positivismo hasta el neoliberalismo más radical de finales del siglo pasado. Al mismo tiempo, cuestiona las formas de organización social capitalista y el desarrollo económico a las que enfrenta nuevas formas alternativas. A continuación, se discuten estos aspectos en los que se inscribe el Buen Vivir. Es preciso aclarar que no se busca una historia del concepto, sino un diálogo con las otras tradiciones teóricas a las que se enfrenta o con las que concilia el Buen Vivir.

Si la condensación de significados que es el Buen Vivir se produce difícilmente sin pérdida es porque lejos de jalonear *ismos* se propone más un marco teórico que una enumeración de conceptos. Esto significa la puesta en evidencia de un horizonte de referencias que en otras circunstancias permanecerían implícitas. Demás está decir que esta explicitación implica riesgos de simplificación en cuanto ofrece un objeto de objetivación, pero es un riesgo que atraviesa a todo trabajo académico.

El punto de partida para determinar el marco teórico de la presente investigación será un recorrido por el horizonte teórico moderno en la que ubico al Buen Vivir como parte de un proyecto contrahegemónico a la modernidad y al capitalismo, tanto a nivel epistémico como en el campo político.

2.1 ***Concepciones del estado hegemónico a las que se contraponen el Buen Vivir***

El apoyo a la Constitución del 2008 refleja una realidad insoslayable: la necesidad de “un nuevo pacto social”, sentenciaba René Ramírez en el “Foro Internacional. Los nuevos retos de América Latina: socialismo y *sumak kawsay*” (Ramírez, 2010). ¿A qué pacto se refiere Ramírez? Al pacto político de la modernidad burguesa y capitalista.

La modernidad que nace en oposición al mundo medievoeval plantea un pacto de dominación sobre la sociedad; ese pacto fortalece al Estado como institución política capaz de concentrar el poder y la violencia legítima. En un principio, los teóricos del Estado moderno como Hobbes, defendían el poder absoluto del Estado. Ese pacto, visto en retrospectiva desde la evolución política de la



democracia es un precontrato social; sin embargo, es un Estado que tiene un poder extraordinario. Este pacto no solo atomiza a la sociedad del antiguo régimen, sino que debilita a las cortes para entregar todo el poder al soberano. El Estado hobbesiano se diviniza con la tradición bíblica y el rey termina siendo la divinidad en la tierra. El Estado se hace absolutista y el rey todopoderoso. El soberano no está sujeto a las leyes civiles. El soberano está por encima de la ley. Tiene libre albedrío sobre sus súbditos (Hobbes, 2008, pág. 218). El Estado absolutista se encumbra como un monstruoso Leviatán que no solo controla todo, sino que separa los poderes y somete a la Iglesia bajo su dominio.

El Estado hobbesiano no es solo el resultado de la maquinación de los teóricos, sino una propuesta política radical que busca controlar el avance de la sociedad civil frente al poder de los reyes, la iglesia y la tradición. La guerra civil inglesa, como escenario del *Leviatán* de Hobbes, exigen la creación de un Estado fuerte. Un guardián de los aristócratas y terratenientes que reconfiguran su dominio con la creación de las milicias y los ejércitos. Bajo precepto hobbesiano, el Estado es ahora un nuevo dios. Es el dios mortal que combate a la Iglesia y garantiza el orden social.

En medio de cambios profundos, de la refundación del derecho, así como de los principios de libertad e igualdad, la propuesta hobbesiana estaba destinada a ser superada rápidamente. El triunfo de la burguesía en Inglaterra hace que Locke reconfigure el pacto hobbesiano. Para Locke, el absolutismo resulta incompatible con la sociedad civil. Así, pone límites al absolutismo mediante el gobierno civil y la división de los poderes. Además, justifica la rebelión ante la ruptura del pacto social, porque quien intenta esclavizar a otro le declara la guerra (Locke, 2005, pág. 31). Ante la declaratoria de guerra contra el pueblo, a este no le queda otro camino que apelar a su fuerza, a la rebelión (Locke, 2005, pág. 199). El mérito de Locke es doblemente rescatable. Es crítico del absolutismo y, al mismo tiempo, cimienta las bases del nuevo *status quo* en tanto proporciona un espectro universal a la propiedad privada asociada a la libertad y la integridad humana. Institucionalizada en el derecho moderno, la propiedad privada se convierte en la prioridad máxima del Estado.

La propuesta inglesa de Locke recoge la tradición republicana desarrollada por Maquiavelo que va del Renacimiento a la cultura política americana que, desde la independencia de las Trece Colonias, pero sobre todo con la hegemonía imperialista de los Estados Unidos se extendió a gran parte del globo terráqueo, como la última y única alternativa política para la humanidad. Sin embargo, mientras se consolidaba esta propuesta, una línea paralela tomaba cuerpo en las orillas del Sena. Primero con Montesquieu quien, no obstante ser admirador de Locke y de la política inglesa, plantea la división tripartita de los poderes, para que el poder controle al poder (Montesquieu, 2002); luego con Rousseau. En el *Contrato social*, Rousseau propone un nuevo pacto, en las antípodas de Hobbes. En vez de individuos que trasladan todo su poder al monarca a cambio de protección, el contrato roussoniano da origen a una persona colectiva con voluntad propia: la voluntad general (Rousseau, 1984). Rousseau da fin a la tiranía del soberano para presentar al ciudadano y al interés común. Ese tipo de gobierno es lo que se conoce como



Democracia y se impuso, con matices y particularismo en América Latina después de las independencias.

En estas tierras, cómo en cualquier espacio del mundo occidental, el Estado moderno moldea la sociedad a su imagen y semejanza, la somete a su dominio. Configura su estructura, sus formas, sus límites, sus márgenes. Monopoliza la violencia. Hegemoniza un discurso que luego se vuelve *doxa* (un sentido común, una visión del mundo). Construye la identidad, etc. Para que este constructo sea efectivo se vale de instituciones, de aparatos, de discursos. ¿Y qué hay de aquellos que no encajan en los márgenes y los límites del Estado moderno? Son considerados como el “otro” frente a los que el Estado siempre se está imaginando y construyendo, invocando a lo salvaje, lo vacío y lo caótico.

Al analizar este lado impositivo y civilizatorio de la modernidad y del Estado, Bolívar Echevarría concluye: tomado en su conjunto, la modernidad representa una tendencia civilizatoria de una nueva “lógica” “que se encontraría en proceso de sustituir al principio organizador ancestral, y desde la que éste se percibe como obsoleto y se tolera como “tradicional” (Echeverría, 2009, pág. 8).

Este modo de vida y forma de concebir el mundo se impuso como sistema hegemónico junto a la ciencia binaria. Los códigos binarios son construcciones totalizadoras, construcciones del mundo con exigencias de universalidad y sin limitación ontológica (Beriajn, 1996, pág. 29). Ambos fueron presentados como las formas más efectivas para conocer y comprender el mundo, pero sobre todo para dominarlo a imagen y semejanza de los intereses y ambiciones humanas. Por el lado epistemológico, el racionalismo cartesiano inundó desde entonces la forma de pensar; por el lado político, la tradición ilustrada se complementó con la dialéctica hegeliana y la crítica kantiana. Mientras Hegel presenta una filosofía de la historia racional y dialéctica que hace que todo lo que existe sea real, como sostiene su frase inaugural de *La filosofía del derecho*, Kant imaginaba un gobierno único y universal en el sentido cosmopolita. Ambas propuestas tienen una actualidad latente. La combinación de estas dos propuestas conllevó a declarar, hacia la década de los 90 del siglo XX, a un muy intencionado Fukuyama, el fin de la historia después de la caída del muro de Berlín. Una década después tuvo que reconocer que la historia seguía en movimiento.

Esa justificación del desarrollo histórico y político no solo demostraba que otras visiones del mundo como el socialismo real eran un error, sino que muchas otras como la visión, ya sea circular o cíclica, de nuestros ancestros ni siquiera importaban. La modernidad y el Estado seguían anclados en la tradición Hobbesiana a la hora de ejercer la violencia y en el iluminismo en su concepción del desarrollo de la sociedad. Lo sociable, lo insociable, lo racional, lo irracional, lo legal y lo ilegal se medían desde el discurso hegemónico. Es un legalismo que emerge, como dirían Veena Das y Deborah Poole (2004), como resultado de la demarcación de límites. Más aún cuando se trata de temas como la violencia. Solo la violencia que viene del Estado es legal, cualquier otro tipo de violencia es ilegítima, así sea para luchar por sus derechos.



¿Y qué hay del accionar que está fuera del Estado, de los nativos de la selva, por ejemplo? Seguían siendo los salvajes de Hobbes, de Locke y Rousseau; ciudadanos primitivos, panteístas y de segunda clase. Humanos en estado primitivo, que siguen viviendo en estado de naturaleza y se oponen al progreso, a la ciencia, a la explotación minera. Ellos están en los márgenes del Estado, en ese espacio vacío que tiene que ser conquistado, colonizados. No solo de mentes, también de cuerpos. Sobre ellos se tenía que imponer una regulación que permita luego la supervivencia de la política y la economía actuales. La Modernidad, como mito, dice Dussel, justificará siempre la violencia civilizadora en América del desde el siglo XVI. Primero como razón para predicar el cristianismo, posteriormente para propagar la democracia, el mercado libre, etcétera (Dussel, 2008, pág. 74).

¿Qué hay de las sociedades como los Shuar que no han evolucionado en el sentido progresivo como presenta la modernidad? ¿Deben desaparecer por ahistóricos? ¿Debemos decir de ellos que, bajo un ojo evolutivo, no tienen historia y por tanto ni siquiera merecen ser mencionados, por encontrarse en el Umbral de la historia como pensaba Hegel de las sociedades africanas? O, por el contrario, ¿deben ser concebidas como una forma distinta y paralela de organización social?

Los teóricos decoloniales cercanos al marxismo fueron los primeros en poner la discusión sobre la mesa. Primero Quijano con sus críticas furibundas al eurocentrismo epistémico; luego Enrique Dussel, Boaventura de Sousa e incluso Tzvetan Todorov retomarán una veta que deviene desde Bartolomé de las Casas. Sobre la colonialidad, Aníbal Quijano, dice:

[...] es uno de los elementos constitutivos y específicos del patrón mundial de poder capitalista. Se funda en la imposición de una clasificación racial / étnica de la población del mundo como piedra angular de dicho patrón de poder, y opera en cada uno de los planos, ámbitos y dimensiones, materiales y subjetivas, de la existencia cotidiana y a escala social (Quijano 2007: 285)

Entonces, una propuesta que se posicione en las antípodas de modernidad capitalista como el Buen Vivir necesariamente debe proponer una ruptura tanto con la cosmovisión capitalista como con el desarrollo del capitalismo. En ese sentido, las propuestas decoloniales proponen una doble ruptura: primero con la modernidad ilustrada, positivista y evolucionista; en segundo lugar, con el marxismo eurocéntrico. En ese sentido, el Buen Vivir, sobre la base de las propuestas decoloniales discute con las principales visiones de la modernidad como las de Weber o Marx.

2.2 *El Buen vivir como oposición al capitalismo y a la modernidad*

Max Weber, uno de los más potentes teóricos de la modernidad, hace énfasis en el desarrollo de la historia universal y las características propias y particulares de occidente. Su tesis principal es que solo en Europa la evolución científica y la racionalización del mundo confluyeron. Este proceso lo enfrenta a un mundo lleno de mitos y leyendas, un mundo encantando (Weber, 1997). La descripción weberiana es heredera del iluminismo y del espíritu del progreso como lo fue también el marxismo. Además de la relación de modos y medios de producción social, el marxismo es básicamente evolucionista en su concepción de la antropología humana.



Ya sea en Weber o en Marx sigue perdurando los núcleos principales de la colonialidad / modernidad eurocéntrica: una concepción de humanidad, según la cual la población del mundo se diferencia en inferiores y superiores, irracionales y racionales, primitivos y civilizados, tradicionales y modernos (Quijano 2007, 287). Sin embargo, hay algunos aspectos que no solo son aciertos en estos autores, sino que son ampliamente aceptados.

Los dos primeros aciertos vienen de Marx y están relacionados con la denuncia tanto de la acumulación originaria del capital, que ha llegado hasta nuestros días actualizada por David Harvey como “acumulación por desposesión” en el periodo neoimperialista (Harvey, 2003), como con la desigualdad creciente de la sociedad producto de la acumulación y las lógicas de dominación capitalista. En cambio, la desigualdad en el mundo capitalista es un tema trabajado por diversos investigadores. Tal vez el más reciente y más conocido sea el francés Tomas Piketty (2014). Bastante cuestionado tanto por el marxismo como por la escuela regulacionista con Boyer a la cabeza (Boyer, 2014).

Según dio a conocer Piketty, la desigualdad de inicios del siglo XXI solo es comparable con los grados que alcanzó a inicios del siglo XX; esto es, entre la *Bella Época* y el inicio de la Gran Guerra. ¿Cómo se explica ese escenario? Piketty hace énfasis en los comportamientos sociales semejantes entre los ricos de hace tres siglos y los ricos de ahora, que relaciona con la opulencia, la herencia y los ingresos por patrimonio. Eso hace que la tasa de rendimiento del capital, ya sea en dividendos, intereses, rentas, etc. sea mayor a la tasa de crecimiento (el incremento anual del ingreso y de la producción). Piketty lo resume en la siguiente fórmula: $r > g$ ⁴. Sin embargo, ante el peso de la evidencia de una data de tres siglos, las propuestas políticas de Piketty para enfrentar la desigualdad parecen más una salida ilusoria que un programa de regulación que se inserte en un sistema distinto. Muy a su pesar, y frente a esa realidad que parece convertirse en una regla desde finales del siglo XX, Piketty propone restablecer el papel de la educación como elemento principal y capaz de disminuir las brechas de desigualdad, pues al ser un bien público por excelencia puede ser difundido en los países pobres e impulsar su desarrollo mediante la inyección de tecnologías, pero protegiendo que esto signifique un compartir conocimiento que no esté sometido al mecanismo del mercado (Boyer, 2014, págs. 36-37)

Después de hacerse preguntas profundas y de discutir con Karl Marx y Simon Kuznets, Piketty propone una receta que Boyer (2014) critica ampliamente. En vez de preguntarse ¿por qué se sabe realmente de su evolución [de la riqueza] a lo largo del tiempo? como lo hace Piketty, Boyer, busca profundizar en los mecanismos de los regímenes de acumulación en el que posiciona al capitalismo actual. Un régimen de acumulación posfordista en el que la economía está diseñada por el capitalismo financiero altamente nocivo, pues conlleva a crisis semejantes a la del 2008.

⁴ La tesis principal de Piketty se sustenta en la fórmula $r > g$, donde r representa la tasa media anual de rendimiento de capital, y g la tasa de crecimiento económico. El autor indica que de acuerdo a su fórmula, la riqueza acumulada por pocas personas aumenta de forma acelerada con respecto a la tasa general de crecimiento económico, en donde los ricos se hacen más ricos y los pobres quedan atrasados.



Ante ello propone una vuelta a los regímenes de bienestar y a una regulación del sistema financiero.

¿A qué se debe las posturas enfrentadas de ambos autores? A la posición política y a su concepción de la vida en sociedad. Mientras que para Piketty la desigualdad mundial actual está inserta dentro del sistema mundo capitalista que tiene lógicas de juego semejantes en diversos polos del planeta, Boyer apuesta por una diferenciación de modelos económicos que conviven paralelamente. Entre ellos, el modelo chino basado en la competitividad y el modelo anglosajón comandado por EE.UU., rompen la cohesión social y representan un obstáculo en sí mismos para el bienestar de toda la sociedad. De ahí que, mientras Piketty propone una apuesta por la educación, Boyer habla de la resiliencia del capitalismo socialdemócrata; y de una tarea urgente para Latinoamérica: volver a los padres fundadores de la CEPAL para forjar conceptos propios, índices y paradigmas que capturen con mayor precisión la especificidad de su campo (Boyer, 2014, pág. 214).

Por ello, es decir, por las consecuencias, para Boyer la palabra globalización resulta peligrosa, pues en medio de la generalidad lo que hace es desaparecer la particularidad de los regímenes de acumulación. Seguidor de Polanyi, Boyer reemplaza el concepto de globalización por el de regímenes de desigualdad. En ellos, las desigualdades impulsadas por el sector financiero en Estados Unidos están asociadas con las desigualdades de “tipo molinos satánicos en China, y estas dos trayectorias nacionales desestabilizan los Estados de Bienestar de países en la Unión Europea” (Boyer, 2014, pág. 215).

Las desigualdades se profundizaron en el mundo desde el final de los regímenes de bienestar y la imposición del neoliberalismo. La política neoliberal no solo ha generado brechas enormes de desigualdad, sino un recrudecimiento del extractivismo que atenta directamente a las comunidades nativas como los Shuar que, visto desde el capitalismo moderno, no son más que los márgenes incivilizados del desarrollo. Por eso Boyer ve en el desarrollo de América Latina una estrategia de desarrollo basada en la reducción de la desigualdad (Boyer, 2014, pág. 135). Este proceso, según el autor, tiene una relación directa con el aprendizaje de la democracia y con la consolidación de sus instituciones. Sin embargo, si consideramos un análisis multidimensional de las desigualdades —barreras que limitan estructuralmente las oportunidades y el bienestar de un gran segmento de la población— los indicadores de GINI dicen muy poco sobre la educación, la salud, la seguridad laboral, el a medios de vida, etc.

La visión alternativa del Buen Vivir, sin embargo, no se reduce a una ruptura con la modernidad y su desarrollo histórico cultural, sino también se enfrenta al capitalismo moderno, frente al que propone una vida alternativa. Esta propuesta alternativa hace especial énfasis en la perversión del capitalismo y los peligros que trae consigo. No solo para la vida social entre congéneres, sino sobre la relación humanidad-naturaleza.

Un primer aspecto a considerar, más allá del crecimiento, es el proceso de desestructuración-reestructuración del Estado que, cumpliendo su papel de mediador o de aliado del capital hace



entrar a la sociedad en la dinámica de la acumulación (De la Cruz, Isabel; Piqueras Infante, 2014, pág. 193) Otro aspecto principal es la desregulación de los regímenes laborales existentes, que incidirá en una creciente des-salarización y precarización de la fuerza de trabajo y, con ello, en una acentuación de las desigualdades sociales, bajo nuevas formas de exclusión, segregación, fragmentación y tugurización, que han afectado negativamente la vida social de la mayoría de las grandes aglomeraciones urbanas en el mundo (Mattos, 2006, pág. 50).

Por eso, el Buen Vivir también retoma la experiencia de los regímenes de bienestar a la que combina el *Sumak Kawsay*, como aporte original de las comunidades campesinas e indígenas. Una vez más, como se ve, es urgente y necesario tanto retomar los hilos investigativos propias desarrollas por los teóricos de la dependencia en América Latina, como los estudios decoloniales, todo ello combinado con las nuevas vertientes del ecologismo y el socialismo. Todo eso se condensa en lo que se conoce como el Buen Vivir.

El tercer acierto se puede encontrar bien retratado en Weber. Respecto al monopolio de la violencia del que hace uso y abuso el mundo moderno. La propuesta de Weber es compartida por otro teórico de la civilización. Norbert Elías. En ambos autores, el Estado aparece como un molde para el comportamiento social. El estado inicia un proceso “civilizatorio” que cambia sin retorno el comportamiento de los seres humanos. Pero, el aporte original de Elías, viene como tragedia a nuestro encuentro; sin embargo, ayuda a fortalecer este marco teórico que se posiciona en las antípodas del racionalismo moderno: nada en la historia de humanidad demuestra que las transformaciones que lleva adelante el Estado haciendo uso del monopolio de la violencia “se haya llevado a cabo de manera ‘racional’ (Elías, 2016, pág. 533). Es más, nada ha demostrado hasta ahora que el ser humano actúe por la razón, sentencia Elías. Por eso la conclusión apesadumbrada en *Los conceptos fundamentales*: “toda la historia es hasta hoy, en el fondo, un cementerio de sueños humanos” (Elías, 2008, pág. 32). Pero hay algo de lo que sí podemos tener evidencias: la estructura de nuestras funciones psíquicas, nuestros hábitos, nuestros comportamientos, están relacionadas con la estructura de las funciones sociales y con el cambio en las relaciones interhumanas.

La modernidad capitalista entonces aparece como la antípoda del Buen Vivir que apuesta por una convivencia plena. En cambio, la modernidad es el sueño de la razón de Estado llevada a cabo de acuerdo a quienes se alzaron con el poder después de las guerras de la modernidad. Y las consecuencias son trágicas. El mundo rural y campesino, y, más aún, el mundo indígena de la selva, como la de los Shuar aparece como un sueño irracional, un sueño premoderno. Pero más que ello, los indígenas aparecen como seres premodernos, seres que deben ser reconquistados.

La modernidad es un sueño devastador, sus consecuencias son fuertes, mientras que el proyecto iluminista, aparece abortado o inconcluso (Habermas, 1989). He ahí la razón de ser del título del libro conjunto de A. Giddens, Z. Bauman, N. Luhmann, y U. Beck. *Las consecuencias perversas de la modernidad*. “El mundo moderno tardío, mundo al que denomino modernidad superior, es apocalíptico porque introduce riesgos que las generaciones anteriores no han conocido”, sentencia Giddens. ¿A qué se refiere? Al proceso de desestructuración social producto de la



imposición de nuevas formas de vida, pero también a los riesgos y amenazas a los que nos arrastra el extractivismo en el capitalismo tardío.

¿Cómo enfrentarlo? ¿Cómo salir de ello? O, ¿Cómo evitar los riesgos de la modernidad avanzada? Esto nos conlleva al tercer punto de nuestro marco teórico para el análisis del Buen Vivir en las comunidades Shuar: el proyecto de emancipación y la convivencia armónica. La necesidad de consolidar un nuevo pacto social.

2.3 La Crisis del Desarrollo

El concepto de desarrollo, de acuerdo con Robert Nisbet, (1986) es una herencia de la noción occidental de progreso. El término nace en la Grecia clásica y se consolida en el periodo de Ilustración Europeo, “bajo el supuesto que la razón permitiría descubrir las leyes generales que organizan y regulan el orden social y así poder transformarlo en beneficio de la gente” (Valcárcel, 2007, pág. 5).

La palabra desarrollo supone avances y progresos en el campo económico y social, entendida como una acepción económica “evolución progresiva de una economía hacia mejores niveles de vida” (Gudynas, 2011, pág. 22) en cambio cuando se analiza a individuos o sociedades se lo conceptualiza como progreso, bienestar, modernización, crecimiento económico, social, cultural o político. Es un término usado generalmente en el campo biológico para referirse a las etapas de crecimiento y maduración de organismos, mientras que en el campo social hace alusión a un sinnúmero de asuntos académicos y prácticos que permiten analizar el crecimiento económico y los niveles de vida de un determinado territorio.

El desarrollo es un término que evolucionó desde relación directa con el progreso pasando por el crecimiento económico hasta la concepción de indicadores de desarrollo humano, es decir, es un fenómeno que está presente en la realidad actual y esta considerable duración provocó tanto gobernantes, investigadores académicos, así como las organizaciones civiles, mantengan una sólida teoría desarrollista (Novelo, 2014)

El desarrollo se institucionaliza en 1949 con Harry Truman, entonces presidente de los Estados Unidos. En su primer discurso él manifestó:

“Nuestro propósito tendría que ser el de ayudar a los pueblos libres del mundo para que, a través de sus propios esfuerzos, produzcan más alimentos, más vestido, más materiales para sus casas y más potencia mecánica para aligerar sus cargas. Tiene que ser un esfuerzo mundial para lograr la paz, la plenitud y la libertad. Con la cooperación de empresas, capital privado, agricultura y la mano de obra de este país, este programa puede aumentar en gran manera la actividad industrial en otras naciones y puede incrementar substancialmente su nivel de vida” (CEPAL, 2013, pág. 18).

No hay un solo Estado occidental en el mundo que no tenga entre sus fines el crecimiento económico, con la fe ciega de que contribuiría a mejorar los niveles de satisfacción y calidad de



vida de la población. Por esta razón se concibió al desarrollo tal vez no como la única alternativa, pero sí la más relevante o impactante como medio para superar la desigualdad social.

Cuando el presidente Truman, propuso esa alternativa para superar los desastres provocados por la Segunda Guerra Mundial, rápidamente se convirtió en política de Estado y todas las naciones occidentales debieron acoplarse a las medidas propuestas por los EEUU como el único camino para superar la crisis y crecer económicamente. Y lo propugnó en los objetivos del Plan Marshall: reconstrucción las zonas devastadas por la guerra, eliminación de las barreras comerciales y modernización de la industria europea (Bleckwedel, 1952).

En antípoda a lo anterior, Carlos Marx, un anticapitalista, ante las secuelas de la acumulación del capital (miseria y crisis social), acunó la posibilidad de que el pueblo ruso trascendiera a la modernidad a partir de modelo socialista, sin embargo, en su interior subyacen “las grandes cuestiones de la concepción materialista de la historia: la referente a las líneas de desarrollo, las etapas, la necesidad histórica, las condiciones materiales (objetivas y subjetivas) para la emancipación humana y, *last but not least*, la filosofía del progreso” (Tarcus, 2015, p. 38). Es decir, que desde entonces ya se planteó alternativas al desarrollo económico.

En las últimas décadas mucho se ha debatido y cuestionado las limitaciones del modelo, como “los aspectos no materiales del bienestar, la defensa de los derechos humanos, los límites del crecimiento y los problemas de sostenibilidad, la exclusión de las mujeres, los aspectos culturales, o los temas relativos a la desigualdad (Unceta, 2015, pág. 30), que surgieron a raíz de los fracasos cosechados en el proceso de expansión del modelo desarrollista, dando lugar a nuevos enfoques que cuestionan la noción misma de desarrollo y reclamando la necesidad del posdesarrollo.

Ahora bien, es preciso analizar la realidad social de Latinoamérica, desde que experimentó la crisis de la deuda externa y acogió el modelo neoliberal como alternativa para salir de la crisis y crecer económicamente, dando paso a la liberalización y desregulación de la economía (actuación de las fuerzas del mercado), esperando que generen un crecimiento sostenido y sumando con el fenómeno de la globalización, los países de América Latina caminarían hacia la modernización y el progreso económico y social, (Guillén, Estrategias alternativas de desarrollo. Conceptos y fenómenos fundamentales de nuestro tiempo, 2010).

Theotonio Dos Santos señala que:

“[...] que el origen de los problemas latinoamericanos no reside en un atraso económico sino en la manera en que nos insertábamos en la expansión del capitalismo mundial. Fue una manera subordinada, con una posición desventajosa en la división internacional del trabajo, especializándonos en productos con poca creación de valor [...]. Son formas que mantienen a nuestra población en un nivel bajo de desarrollo, acentúan la debilidad de nuestro mercado interno y, por lo tanto, de nuestra capacidad de crecimiento, y aumenta la exclusión social y la concentración. Profundiza más la dependencia a través del



endeudamiento y otros mecanismos, en lugar de permitirnos salir”, (CEPAL, 2013, pág. 19).

Para Cerezal, “el *modus operandi* de la economía neoclásica recuerda, en esto, a la religión católica que exige el sudor de la frente de los trabajadores, hogares y empresas, a cambio de la promesa de un equilibrio hipotético, por ahora jamás consumado”, (Cerezal, 2013, pág. 101). América del Sur es en esencia proveedora de materias primas, lo cual es positivo, pues los precios competitivos y la gran demanda estable de cierta forma garantizan el crecimiento económico, no obstante, también están presentes los impactos ambientales, económicos y sociales; esto, por un lado y por otro, la problemática principal que son la pobreza, marginación o violencia en el continente, no están lejos de resolverse, (Gudynas, 2013).

Está claro que el desarrollo ha perdido su objetivo y su esencia; y cómo en lugar de ayudar a las naciones a mejorar sus condiciones de vida, no ha hecho sino empeorar la situación. La idea del desarrollo ocasionó la aparición de la famosa dicotomía ricos-pobres, desarrollados-subdesarrollados, primer mundistas-tercer mundistas, en donde, para que unos países estén bien, es necesario que haya países que estén mal. (Escobar, 2007)

Escobar en su libro expone el origen de los términos Primer, segundo y tercer mundo: el Primer mundo, eran las naciones que participaban activamente en la dinámica del capitalismo. Segundo mundo, eran las naciones declaradas políticamente socialistas, y el Tercer mundo, eran todas las demás que la primera y la segunda categoría excluían. cumplirían un papel axial, y en connivencia con el temprano intervencionismo político norteamericano llevarían a cabo su tarea.

Mirar al desarrollo como un concepto creado y trabajado históricamente, implica analizar el por qué tantos países comenzaron a considerarse subdesarrollados, cómo la idea de desarrollarse se convirtió para ellos en su tema central y objetivo a alcanzar; y sobretodo cómo el intentar “des-subdesarrollarse” ha ocasionado que sometan a sus países a intervenciones sistemáticas y extensas.

El Banco Mundial sobre la base de datos estadísticos, determinó que más de la mitad de la población mundial vivía en condiciones de pobreza, recibía un ingreso per cápita de menos de 100 dólares promedio anual. Lo anterior llevó a que las naciones “desarrolladas” intervengan en la situación, bajo la excusa de que se trataba de un problema de carácter social que debía ser solucionado, sin importar que dicha intervención podría significar la adaptación de modelos políticos, económicos y sociales poco efectivos en las naciones tercer mundistas.

Ana Larrea (2013), señala que hay tres dimensiones donde se ha manifestado un desarrollo insatisfactorio: i) El crecimiento económico ha sido acompañado de una tendencia de aumento de la desigualdad social (50% de la población de los países en desarrollo se ubica bajo la línea de pobreza. ii) El crecimiento alcanzado ha superado la biocapacidad del planeta. iii) La relación entre realización humana y acumulación de bienes y servicios trasciende no satisface las necesidades fundamentales.



En este contexto se vuelve imperante la implementación de otras alternativas al crecimiento económico, debido a que está más que demostrado que no es una respuesta a la problemática social de América Latina, en lugar de disminuir la desigualdad social acrecienta los niveles y además no es sostenible en el tiempo, porque los recursos naturales son limitados y mantenerse en la misma línea de consumismo desenfrenado, terminará por agotarlos por completo.

Procesos de desarrollo en el Ecuador

El desarrollo es un proceso multidimensional que abarca diferentes ámbitos como la economía, la sociedad, la política y la cultura, (Guillén, 2013). Entonces el Ecuador, así como los demás países latinoamericanos transitó por diversas modalidades de acumulación, íntimamente relacionadas “con diversas alianzas hegemónicas de los grupos dominantes, con una estructura peculiar de Estado y con configuraciones especiales de política económica”, (Acosta, 2006, pág. 15). Estas modalidades produjeron diversas formas de interrelación entre los grupos dominantes, así mismo, configuró la relación con los demás Estados, principalmente en la adhesión al comercio internacional.

Por lo tanto, el Ecuador ha atravesado diferentes periodos de auge y crisis que están vinculados a los ciclos de las economías capitalistas dominantes, es decir, si EEUU adopta un nuevo modelo económico o en su defecto si atraviesa una crisis, esta repercute en la ideología y economía ecuatoriana.

Luego de varias décadas de una economía basada en el modelo neoliberal, se demuestra que es insostenible, pues los índices de inflación se incrementan, la contracción y encarecimiento de la producción petrolera y agrícola (son la base de la economía nacional) y el debilitamiento internacional del dólar. En este contexto y sin temor a equivocarse se puede aseverar que el modelo neoliberal ha producido años de retroceso, pues la riqueza se concentra en un pequeño grupo, la mayor parte de la población está bajo la línea de pobreza y el desmantelaron la institucionalidad (Vásquez, L.; Saltos, N., 2008).

En conclusión, la desigualdad social se ha incrementado y nuevamente se denota la necesidad de adoptar nuevas medidas que permitan avanzar y superar la desigualdad social que ha prevalecido a lo largo de la historia de la humanidad. Por lo antes expuesto se propone considerar el Buen Vivir o el Sumak Kawsay como alternativas al desarrollo en el Ecuador.

2.4 El buen vivir como proyecto emancipatorio

¿Por qué un nuevo proyecto emancipatorio? ¿Por qué no seguir, por ejemplo, el socialismo como propuesta emancipatoria?, o ¿por qué no reformar el liberalismo? O, simplemente, ¿por qué no perfeccionar el republicanismo? Se trata de un nuevo pacto porque no busca seguir las líneas eurocentristas del desarrollo que conllevó ya sea a la democracia liberal actual o al socialismo real. El Buen Vivir rescata las propuestas de los pueblos y nacionalidades indígenas. En ese sentido apunta a una serie de derechos y garantías sociales, económicas y ambientales (Acosta Alberto 2009: 7) que fueron recogidos en la Constitución del Ecuador en el 2008.



Dicho lo anterior cabe preguntarse si realmente los indígenas de diversas partes ya sea del Ecuador o de cualquier otro espacio de las excolonias conocen el Buen Vivir y el *Sumak Kawsay*. Según Philipp Altmann (2013), la respuesta es negativa, o, en todo caso, el asunto era marginal incluso en el Ecuador. Más bien es a partir de la Constitución del 2008 que el concepto del Buen Vivir y *Sumak Kawsay* aparece en la discusión sobre el desarrollo. Hasta ese momento, ocupaba una posición marginal en el discurso de la sociedad y del movimiento indígena. Recién en los años 2007 y 2008, comienza el movimiento indígena Kichwa a hablar del *Sumak Kawsay* como un concepto único que integra su crítica al desarrollo capitalista (Philipp Altmann 2013, 283).

Si los indígenas no concebían el *Sumak Kawsay* dentro de su cotidianidad, entonces ¿qué significa que la academia y los políticos la hagan suya? Tal vez una mirada a *La conquista de América* de Todorov (1998) facilite un acercamiento al hecho. Las palabras solo son imágenes de las cosas; sin embargo, nombrarlos es también una forma de posicionarse o adueñarse de ellas. Solo que en este caso el adueñamiento es inverso. No viene del centro occidental europeo, sino de la periferia social, de la periferia mundial y sin los contenidos engañosos del desarrollo convencional. La idea proviene del vocabulario de pueblos otrora totalmente marginados, excluidos de la respetabilidad y cuya lengua era considerada inferior, inculta, incapaz del pensamiento abstracto, primitiva (Tortosa, 2009: 3). Se trata de un proyecto político emancipatorio que, en virtud de la plenitud, integra todas las dimensiones. Se trata de la construcción de un proyecto postcapitalista, bajo el entendimiento de que el capitalismo ya no es reformable.

El Buen Vivir, así como otras medidas que pretenden ser una alternativa al desarrollo económico, a pesar de llevar años de debate y análisis no se asientan o no les es posible instaurarse en la realidad actual, en este sentido no solo basta con el reconocimiento de la diversidad, la inclusión de grupos excluidos durante décadas, y la incorporación de ser humano y su relación armónica con la naturaleza; también será necesaria, la participación activa y empoderada por parte de la sociedad. Lo anterior, como condición básica para hacer frente de forma propositiva y proactiva a la enorme desigualdad que enfrentamos.

Estas líneas teóricas y conceptuales, así como el horizonte interpretativo presentado hasta aquí será el marco desde el cual se partirá, no solo para analizar la concepción del Buen Vivir en la comunidad Shuar, sino para medir sus alcances y límites como tradición que nace de las comunidades indígenas, y que regresa a ellas como proyecto hegemónico del Estado ecuatoriano planteado en la Constitución del 2008.

2.5 El Buen Vivir en el Ecuador

La conocida acumulación sin fin podría terminar en un suicidio colectivo; es hora de considerar que el crecimiento material no es la única vía para sentirse bien, vivir cómodamente o alcanzar mejores niveles vida. No obstante, las críticas se han quedado en análisis; por un lado, no se han definido indicadores, parámetros o categorías que permitan conocer si un determinado sector vive bien y de qué forma lo ha logrado; y por otro no se han delineado propuestas claras a nivel



local o global que permitan cambiar el modo de vida y por lo tanto garantizar la vida de futuras generaciones.

Para hacer frente a las inconsistencias mencionadas anteriormente y de manera especial a la creciente desigualdad social y a los débiles intentos por mejorar la calidad de vida de la población, aparece el Buen Vivir como una alternativa para hacer frente al actual modelo económico, político y social del Ecuador.

El Buen Vivir plantea una cosmovisión diferente a la occidental al nacer de lugares y formas de vida no capitalistas; es una tarea en construcción y reconstrucción que comprende procesos históricos y sociales de pueblos históricamente excluidos. El Buen Vivir y el Sumak Kawsay no puede ser entendido como una alternativa únicamente al modelo económico, tampoco implica volver en el tiempo y encontrarse con un mundo ya inexistente; el Buen Vivir aparece inmerso en el legado histórico de los pueblos indígenas, en sus aprendizajes, experiencias y conocimientos, se forja desde los principios de la interculturalidad, integra diversas nociones y visiones, por ello sería mejor hablar de “buenos vivires” o “buenos convivires”. (Albó, 2009).

2.5.1 Surgimiento del Buen Vivir en Ecuador

De acuerdo con Acosta, el Buen Vivir, que surge de un planteamiento utópico, nace e intenta desarrollarse dentro de la realidad del vigente sistema capitalista y de la urgente necesidad de impulsar en el mundo una vida sana, equilibrada, modesta en lo individual y colectivo, promoviendo armonía entre los seres humanos y la naturaleza; una vida que ponga en el centro la autosuficiencia y la autogestión de los seres humanos viviendo en comunidad.

La inserción del Buen Vivir en la Constitución del Ecuador en 2008, se realizó en medio de una crítica al capitalismo, desde el inicio se entendió que el Buen Vivir y el Sumak Kawsay representaban una búsqueda de alternativas para hacer frente no sólo a los impactos producidos por el capitalismo, sino también a la crisis del modelo político ocasionada por el liberalismo; por lo tanto no se trataría de la búsqueda de una alternativa más de desarrollo, sino de búsqueda de una auténtica y definitiva de propuestas que permitan superar el desarrollo.

Para la generación de las propuestas no solo basta con el reconocimiento de la diversidad, la inclusión de grupos excluidos durante décadas, y la incorporación de ser humano y su relación armónica con la naturaleza; también será necesaria, la participación activa y empoderada por parte de la sociedad. Lo anterior, como condición básica para hacer frente de forma propositiva y proactiva a la enorme desigualdad que enfrentamos.

Para pensar en el Buen Vivir como alternativa será necesario echar abajo esos objetivos, políticas y herramientas con las cuales se ha buscado inútilmente el bienestar para todos. Por ejemplo, el creer que existe un solo modelo de desarrollo al que todas las naciones deben llegar, el pensar que para que existan países ricos tienen que existir países pobres. Es necesario plantear indicadores para alcanzar y medir el Buen Vivir pero esto no será posible hasta que se precisen profundamente las raíces, fundamentos y alcances del mismo.



Es preciso también mencionar que, con tantos conceptos, aportes, discusiones y propuestas, el Buen Vivir se ha convertido en un término sobre utilizado y manipulado de acuerdo a los intereses e intenciones de cada grupo que lo usa; basta ver la cantidad de documentos y programas que anuncian el término Buen Vivir como pauta publicitaria, para notar que hasta cierto punto el Buen Vivir ha perdido esa esencia que lo identificaba, misma que fue caracterizada por reconocidos intelectuales indigenistas ecuatorianos. (Maldonado, 2010, Viteri 2000 y 2003, Dávalos, 2008 y Macas, 2010).

2.5.2 El Buen Vivir en la constitución

El Buen Vivir es conocido desde la emergencia política de los gobiernos progresistas latinoamericanos de Ecuador y Bolivia, centra su atención en la implementación de políticas públicas que permitan superar el sistema capitalista de acumulación exagerada y causante de considerables desigualdades. No obstante, centrarse en políticas estatales es un riesgo, ya que, se ha experimentado que los sistemas políticos y económicos no cambian solamente desde lo institucional, sino que obedece a un proceso instituyente de cambio: individual, colectivo y social.

Dos países andinos, Ecuador y Bolivia, impulsaron reformas constitucionales en las cuales se adoptaron nuevos paradigmas tomados de los principios que rigen las formas de vida de los pueblos indígenas, reflejo y signo del cambio de época que vive la región sur.⁵

Las reformas constitucionales consistieron en el reconocimiento y la inclusión de la diversidad, con dicho reconocimiento se incluye a los grupos excluidos, se declara a la naturaleza como sujeto y se sugieren las transformaciones económicas y políticas de forma radical; no obstante, considero que aún falta mucho por trabajar, pues el proceso debe ser participativo y completamente incluyente, considerando amplias propuestas sociales de una diversidad de actores sociales: individuos de la sociedad civil, del Estado y de las instituciones.

La posibilidad de construir un Estado partiendo de la incorporación de las nacionalidades y pueblos al nuevo Estado Plurinacional exige como condición necesaria; reconocer el conocimiento y aporte de los pueblos indígenas, y trabajar duramente para incluirlos en las diferentes actividades que se ejecutan a nivel de país como un derecho y como una acción necesaria para construir políticas públicas participativas.

El nuevo modelo de organización política requiere un proceso profundo de descolonización en todos los ámbitos del quehacer social, político, económico y religioso, es decir, se debe dejar sin efecto aquellas situaciones de explotación, subordinación y presiones ejercidas por los países europeos. De la misma manera demanda el conocimiento profundo de los conocimientos, saberes y experiencias y aportes que puedan dar los pueblos indígenas, los sectores periféricos, los grupos

⁵ Dávalos, Pablo (2011): "Sumak Kawsay (La vida en Plenitud)"



vulnerables etc.; caso contrario, se corre el riesgo de que las políticas públicas, a pesar de que tengan la intencionalidad de resolver determinada situación compleja, más bien la empeore.

La Constitución de la República del Ecuador, año 2008, da inicio así: *“Decidimos construir. Una nueva forma de convivencia ciudadana, en diversidad y armonía con la naturaleza, para alcanzar el buen vivir, el sumak kawsay”* (Asamblea Constituyente, 2008, pág. 15). Años más tarde en el segundo plan de desarrollo nacional implementado por el Gobierno de Rafael Correa, la idea movilizadora se expresa así:

“El Buen Vivir es nuestro horizonte. Ofrece alternativas para construir una sociedad más justa, en la que el centro de la acción pública sea el ser humano y la vida. Supera los límites de las visiones convencionales de desarrollo que lo conciben como un proceso lineal, de etapas históricas sucesivas, que reducen el concepto a una noción exclusiva de crecimiento económico” (Senplades, 2013, pág. 22)

La constitución actual se diferencia de las anteriores porque hace un énfasis en la integralidad de los derechos, se descentran derechos tradicionales y se incluyen nuevos temas y sujetos de derecho. En esta nueva constitución se colocó en igual jerarquía los derechos del Buen Vivir, los derechos de las personas y grupos de atención prioritaria, derechos de las comunidades, pueblos y nacionalidades indígenas, constituye un replanteamiento de la concepción de los derechos humanos centrados en la comunidad.

En la época de los debates por incluir el tema del Sumak Kawsay en la constitución, parecía que los actores habían logrado un marco común de acción política y teórica alrededor del Buen Vivir, ahora aparecen distanciados y un tanto enfrentados respecto al concepto, alcance y aplicación del Buen Vivir.

En el caso particular de Ecuador, el proceso constituyente de 2008, se singulariza porque en él, algunos movimientos y el gobierno nacional enfrentan sus argumentos y propuestas, que en ningún momento deberían prestarse para una pelea de celo político o menos aún por defender espacios y privilegios; lo que está en juego son visiones distintas de propuestas que permitan enfrentar el modelo capitalista y construir un verdadero proceso de bienestar.

No obstante, desde el momento de la inserción del Buen Vivir en la constitución hasta el día de hoy, se puede observar que los intentos de clarificación de los conceptos Sumak Kawsay y Buen Vivir no han hecho sino evidenciar una falta de consenso en torno a lo que inicialmente se presentó como una perspectiva un tanto común en aquel entonces para quienes presentaban a dicho tema como una alternativa al desarrollo.



3 *CAPÍTULO III: ESTADO, COLONIZACIÓN Y DESARROLLO EN LA REGIÓN AMAZÓNICA*

Con la finalidad de asimilar a los pueblos originarios a la nación ecuatoriana, las fronteras de Ecuador en la región amazónica, experimentaron el poder del estado mediante mecanismos ideológicos, políticos, económicos y militares.

En el siglo XIX iniciaron los procesos independentistas en las colonias españolas en los territorios de lo que hoy es el Ecuador, su carácter fue netamente criollo, excluyente de los indios, mestizos y negros. Los terratenientes y los intelectuales lideraron las contiendas independentistas; los indios por su parte, asumieron un papel pasivo, e incluso a favor de los realistas, bajo el argumento que las clases criollas asumirían la administración para su provecho y explotación de los sectores indígenas.

3.1 *La invención de un territorio y un nombre*

La constitución de las naciones latinoamericanas, según Anderson, no solamente puede explicarse por la influencia de la ilustración y el capitalismo de imprenta, sino por la utilización, por parte de las élites liberadoras, de dispositivos culturales para generar un sentido de comunidad y de legitimidad emocional, como son los símbolos patrios y la construcción de una historia común de un territorio delimitado. (Anderson, 2000)

La ambigua delimitación territorial del Ecuador con el Perú en la selva amazónica llevó consigo una débil presencia estatal. La región fue considerada para el nuevo país, solamente como zona proveedora de quinina para la exportación en el siglo XIX y, a principios del siglo XX, como zona rica en recursos naturales. Las nacionalidades amazónicas, fueron consideradas bárbaras y opuestas a la civilización occidental.

Para el Estado Ecuatoriano, la organización administrativa se centraba en el cobro de tributos para los indígenas de la Sierra; los “jíbaros”, pese a ser reconocidos como ecuatorianos, habitaron en el territorio en forma paralela al resto de la población ecuatoriana, y fueron “ciudadanizados” con el ingreso de los salesianos a fines del siglo XIX luego de la firma del Concordato de la Santa Sede en 1866.

Continuando con la génesis de la República del Ecuador, por la diversidad de intereses antagónicos entre las élites latifundistas, se produjo la separación de la Gran Colombia en 1830. Los representantes de los departamentos de Guayaquil, Quito y Cuenca, decidieron bautizar al nuevo “Estado libre e Independiente, como Ecuador, tal como lo había hecho la Misión Geodésica cuando visitaron el país por los estudios de línea equinoccial. La decisión fue tomada por la Asamblea Constituyente, luego que el argumento que recordaba la herencia indígena (Ayala Mora, 2008). Este hecho histórico denota que la nación imaginada fue producto de una visión de estado monocultural, bajo el precepto tácito de la vergüenza por su origen indígena.



El Estado Ecuatoriano fue prácticamente inexistente en la Amazonia, todo el poder administrativo se ejercía para las estructuras hacendatarias, en los pequeños comerciantes y artesanos en las ciudades. En la Amazonía, el Estado era el gran ausente y la presencia de la población blanco-mestiza casi inexistente. El crecimiento demográfico de la población blanca fue limitado, y su área territorial se reducía a unos pequeños caseríos cercanos a Macas; por su parte, los pueblos amazónicos continuaron con su forma de vida articulada a la caza y pesca en extensas zonas selváticas. Sobre el tema, Anne Christine Taylor, sostiene:

“.... la frontera amazónica del Ecuador se distingue, hasta la segunda mitad del siglo XIX, por un claro retroceso demográfico de la población blanca (ente 1768 y 1850, las aldeas amazónicas pierden las dos terceras partes de su población no india en promedio) y por la debilidad de sus intercambios económicos, sea entre colonos e indios, sea entre la sierra y la selva. Por cierto, las bases de infiltración colonizadora comienzan a sentarse en el sur. Sin embargo, este movimiento es aún extremadamente limitado y hasta 1879, la población mestiza permanente no es superior a 200 o 300 personas en toda la región...” (Taylor A. C., 1994)

La región amazónica, permanecía fuera del poder estructural del estado. La capacidad del Estado para organizar el territorio mediante la regulación de la dinámica económica, el mantenimiento del orden, la vigilancia de fronteras y la garantía de la seguridad, como lo sostiene Mann, era prácticamente inexistente. Los caseríos blanco mestizos sufrieron constantes ataques por parte de la población amazónica, situación que obligaba a la población colona a reconstruir sus asentamientos en lugares diferentes, En repetidas ocasiones los misioneros católicos fracasaron en sus intentos por cristianizar a los “bárbaros” debido a la precariedad de vías de comunicación, las enfermedades tropicales y las deficientes condiciones de habitabilidad, situación que se mantuvo constante hasta inicios del siglo XX. (Mann, 2004)

Otra cuestión que marcaba la vida republicana del Ecuador a inicios del siglo XX era que el derecho al voto guardaba estrecha relación con la propiedad de la tierra y la alfabetización, se excluía a las mujeres y a los indios. Ayala Mora, planteaba que el Ecuador surgió como un Estado débil y excluyente, donde los criollos impusieron una visión de continuidad hispánica distanciada de la mayoría.

3.2 La conversión de la barbarie a la civilización en las márgenes amazónicas del Ecuador

En los años 1860 y 1875 se consolidó el Estado Oligárquico Terrateniente, bajo la figura de García Moreno; y una emergente burguesía costeña ligada a la producción y exportación del cacao vinculó en forma permanente al Ecuador con el comercio mundial.

El poder del Estado aplicado mediante las misiones cristiano católicas en la Amazonía, significó que grupos humanos, asentados en las fronteras o márgenes puedan ser sujetos de reconocimiento estatal. La doctrina católica transmitió una forma de pensamiento y de visión del mundo relacionada a la disciplina, a la fe en un dios con características antropomórficas, donde lo “normal” y lo socialmente aceptado era lo civilizado y lo apegado a la Constitución y las leyes.



El poder del estado empieza a ejercer soberanía ya no sólo en el territorio, sino también sobre los cuerpos. Das, Veena y Poole, Deborah, plantean que el Estado se reconstituye en los márgenes mediante estrategias orientadas a consolidar la ciudadanía:

“Las márgenes son simultáneamente sitios donde la naturaleza puede ser imaginada como salvaje y descontrolada, y donde el Estado está constantemente redefiniendo sus modos de gobernar”. ... “Las estrategias de ciudadanía, los imaginarios tecnológicos y las nuevas regiones del lenguaje son constructoras del Estado y sus márgenes” (Das Venna; Poole Deborah, 2004).

Las misiones católicas, sobre todo, las salesianas, a lo largo del siglo XX utilizaron la alfabetización como una forma para evangelizar. La población amazónica ingresó a las matrices de pensamiento cristiano occidental y al conocimiento de la “historia oficial nacional” por medio de la educación oficial religiosa.

Las estrategias del Estado para posicionar su poder en la Amazonía fueron desarrolladas a partir de las “prácticas escritas”, como fue el aprendizaje del idioma castellano y la aplicación de registros censales, ejemplo de lo cual es el Primer Censo de Población del Ecuador, realizado en 1950. La inserción del Estado en el control y manejo de la información de la vida privada y comunitaria de dichas poblaciones, consolidó el control estatal sobre los sujetos, la población, el territorio y la vida.

En definitiva, el Estado en la mitad del siglo XX emprendió en las márgenes amazónicas un proceso de colonización por medio de la obediencia de los procedimientos sistemáticos para registrar la vida y la muerte, el sostenimiento al Estado de Derecho y su cuerpo jurídico. Sin embargo, dicho poder, ha sido deconstruido por los pueblos amazónicos por medio de una resistencia silenciosa como es el desplazamiento paulatino de los pequeños asentamientos hacia zonas selváticas, ubicadas en las márgenes derechas de los ríos Zamora y Santiago, por citar solo algunos ejemplos.

Por otra parte, la cristiandad trajo consigo la modificación de la vida nómada orientada a la caza y la pesca. La creación y funcionamiento de internados de niños y jóvenes amazónicos condujeron a la transmisión de los patrones de consumo y formas de comportamiento occidental. El vestuario, la regularización de la vida cotidiana en función de la calendarización y el reloj, lo que Anderson, denominó el “tiempo homogéneo vacío”, condujo a la modificación de las prácticas cotidianas de reproducción social. Se produjo la sedentarización, el aprendizaje de la agricultura, y paulatinamente la noción de Orden y Ley del estado fue asumida como “norma”.

En resumen, las etnias amazónicas a mediados del siglo XX, habían entrado ya por la puerta que conduce a la integración de la nación imaginada. El aprendizaje de los símbolos patrios en los internados salesianos, internalizó en los estudiantes amazónicos el sentido de pertenencia a una nación; el canto en idioma castellano del Himno Nacional, el repaso de la historia de la independencia y de los acontecimientos de la guerra de 1941 con el Perú conflicto limítrofe,



fueron los aspectos que construyeron, aunque débilmente, el sentido de pertenencia a lo nacional. No obstante, como veremos más adelante, tuvo que transcurrir hasta la década de los noventa del siglo XX para que los pueblos amazónicos cobren reconocimiento nacional como ciudadanos defensores de la soberanía nacional.

3.3 El poder del Estado – Nación Ecuatoriano y la comunidad imaginada en la Amazonía.

Hasta la primera mitad del siglo XX, el poder del Estado Ecuatoriano en la Amazonía estuvo mediado por la institucionalidad religiosa. La Iglesia Católica se torna funcional al proyecto de la modernidad estatal, llevando consigo la civilización a la selva.

Las Fuerzas Armadas durante la primera mitad del siglo XX asumen como eje de su intervención interna, el solucionar el fraccionamiento nacional generado por el regionalismo y por la discriminación a lo indígena. Para el efecto, llevan adelante proyectos de homogeneización cultural, como son: alfabetización de los indios en la Sierra y la Costa y con la promulgación del Servicio Militar Obligatorio (SMO) emitido en los años treinta del siglo pasado. Mediante el SMO grandes grupos de jóvenes indígenas de la Sierra participaron en la conscripción como una forma para ingresar al mundo civilizado. Sobre el tema, Cecilia Ortiz Batallas en “Indios, Militares e Imaginarios de la Nación del Siglo XX”, expone un extracto del pensamiento del Capitán Guerrero en la publicación *Función Social del Oficial en 1924*” manifiesta:

“son los indios quienes requieren ser integrados en pos de la unidad nacional. La situación de este sector frente a la defensa, demanda ciudadanizarlos, lo que equivale a crearles vínculos con la nación darles una educación cívica, ellos, es decir “las tres cuartas partes de la población ecuatoriana, quién sabe si nunca han oído pronunciar la palabra Patria”.

Cabe destacar que, dentro del imaginario de las Fuerzas Armadas, los indios o las poblaciones indias, eran los pobladores urbanos analfabetos de las regiones serranas del país. Los pueblos amazónicos aún no existían para las prácticas del SMO y otras actividades similares. Las Fuerzas Armadas en la primera mitad del siglo XX fueron visibles en la Amazonía por la construcción de vías de comunicación del Cuerpo de Ingenieros del Ejército.

El conflicto con el Perú de 1941, condujo a la reestructuración del rol de las Fuerzas Armadas en la Amazonía, mediante la política de las “Fronteras Vivas”, esto es, la construcción y el funcionamiento de Destacamentos Militares en determinados lugares de la Cordillera del Cóndor, alrededor de los cuales posteriormente se edificaron pueblos, producto de los proyectos colonizadores de los años sesenta.

En la segunda mitad del siglo XX, el poder político fue asumido por la Junta Militar de Gobierno, cuya duración fue desde 1963 a 1966, en una época marcada por la Guerra Fría y la emergencia de la influencia de la Revolución Cubana en el continente latinoamericano. La influencia de los EEUU coadyuvó a que se impulsaran proyectos de corte desarrollista con el fin de alcanzar el ansiado “progreso mediante la modernización capitalista del país.



Es en este contexto histórico que se emite la Ley de Reforma Agraria y Colonización y la Ley de Tierras Baldías y Colonización en 1964, con el objetivo de revertir las formas de producción precapitalistas de las zonas rurales; no obstante, este primer intento de modificación de las estructuras hacendatarias no prosperó debido a que los intereses de los sectores económicos de la Costa entraron en contradicción con los intentos de la Junta Militar por reformar el sistema de recaudación tributaria de las exportaciones.

Pese al corto período de tiempo en el poder por parte de la Junta Militar, las fuerzas Armadas se reorganizan con miras a modificar su intervención en la Amazonía. Con la promulgación de la Conscripción Agraria Militar Ecuatoriana (CAME), los conscriptos amazónicos se instruyen en las técnicas agrarias y colonización para lograr el desarrollo nacional (Ortíz Batallas, 2006). La formación militar se centró en estrategias para la defensa de la soberanía ante las posibles incursiones del Ejército Peruano en las zonas limítrofes no delimitadas.

Habría que esperar hasta 1973, año en que el Gobierno Nacionalista y Revolucionario de las Fuerzas Armadas presidido por el general Guillermo Rodríguez Lara, promulga la Segunda Ley de Reforma Agraria y Colonización. Un nuevo golpe militar de 1976 -1979, emite la Tercera Ley de Reforma Agraria en 1979.

Las leyes de Reforma Agraria y Colonización fueron un medio para que los pueblos originarios amazónicos consigan el reconocimiento jurídico de su posesión sobre la tierra. Sin embargo, en forma paralela, el Estado fomentó la colonización de la Amazonía por parte de habitantes de la Sierra, situación que generó el inicio de una serie de conflictos territoriales y culturales entre las poblaciones blanco mestizas con las amazónicas.

Desde el punto de vista del Estado, las leyes de Reforma Agraria y Colonización posibilitaron la territorialización del poder del infraestructural del Estado en la Amazonía. Para el efecto, las Fuerzas Armadas impulsaron la política de intervención de “Fronteras Vivas” como una forma para colonizar las tierras selváticas consideradas como deshabilitadas. El poder militar estatal bajo el discurso de unión y soberanía articula la defensa de los territorios nacionales con los intereses de los nuevos “propietarios de la tierra”,

El imaginario de una nación soberana, limitada, unificada de acuerdo a intereses colectivos, como son la defensa del territorio se cristaliza y condensa en las tierras amazónicas en la década de los años setenta del siglo pasado. Los habitantes, sean colonos o amazónicos, empiezan a manejar discursos nacionalistas de pertenencia nacional en nombre de su propiedad sobre el suelo.

No obstante, es necesario aclarar, que la comunidad imaginada en la Amazonía, dista del enfoque teórico de Anderson cuando afirma que una nación imaginada se halla atravesada por la “fraternidad y el compañerismo”. Los pueblos amazónicos, cito el caso de la nacionalidad shuar, pese a reconocerse a sí mismo como pertenecientes a un suelo nacional, han llevado a cabo una diversidad de actos de resistencia ante la influencia, cada vez mayor de colonos, que se asentaron en sus posesiones territoriales.



La creación de la Federación Interprovincial del Centro Shuar en el año 1964, con el apoyo de la Misión Salesiana, tuvo como finalidad defender el territorio y la cultura shuar ante el avance colonizador del Estado.

Las contradicciones sociales arriba expuestas, se han tornado en diversos territorios irreconciliables. La intencionalidad del Estado de disponer de un poder infraestructural fuerte que supere los antagonismos internos, ha fracasado en la Amazonía Ecuatoriana. Las fronteras vivas, el acercamiento de las FFAA en actividades de desarrollo, incidieron parcialmente en la construcción de una visión nacional.

Las infraestructuras estatales creadas en la Amazonía no han penetrado uniformemente en los territorios. Basta observar la distribución espacial de la Amazonía del sur del país, por ejemplo, para darse cuenta que los mayores beneficios de la infraestructura estatal las recibe el pueblo blanco mestizo, donde se concentran las decisiones político administrativas, el equipamiento comunitario y el funcionamiento de la institucionalidad del Estado. Por el contrario, los pueblos shuar, con una población superior a los ochenta mil habitantes, se asientan en zonas degradadas, con precarios sistemas de saneamiento y acceso a los servicios públicos.

3.4 Los pueblos amazónicos funcionales al poder del Estado

La nación imaginada del Ecuador en 1830 se constituyó sobre la base de la herencia colonial en la que los indios formaban un grupo humano inferior al blanco occidental español. Fueron funcionales al sistema colonial en la medida que eran mano de obra servil y gratuita.

La infravaloración social de lo indio implicaba la imposibilidad de ser considerados como “normales”, concepción que se mantuvo, con sus variantes, hasta el siglo XX. Anderson, cita a Linch en su obra *The Spanish American Revolution*, para ejemplificar la discriminación y el ideal de la supremacía occidental sobre las naciones originarias:

“Su ociosidad, estupidez e indiferencia hacia los esfuerzos humanos normales nos llevan a pensar que provienen de una raza degenerada que se deteriora en proporción a la distancia de su origen...” (Anderson, 2000).

El peso ideológico de la infraestructura de los indios condujo a interrogantes sobre el papel que éstos jugarían en la república inventada. ¿Qué hacemos con los indios? Era la pregunta tácita que flotaba en el aire. Las élites criollas, al constituir su nación mantuvieron las condiciones del indígena bajo los mismos cánones administrativos de la colonia, pese a reconocer que los ideales de la Ilustración sobre la igualdad y la libertad, constituían la piedra angular de la República.

A lo largo del siglo XIX el XX, los indígenas se mantuvieron al margen de los beneficios de la ciudadanía, del acceso a la educación y bajo condiciones socio económicas precarias. Sin embargo, los símbolos patrios de la nación se permearon primero en el imaginario del indígena de la Sierra, mientras la Amazonía necesitó un período de tiempo más largo.



Hasta antes de la Guerra del Cenepa en 1996, las nacionalidades de la Amazonía eran conocidas solo superficialmente por el resto del país que habitaba en las regiones de la Sierra y la Costa Ecuatoriana. El Censo de Población de 1950, registra por primera vez información demográfica de dichas nacionalidades amazónicas; no obstante, la información se condesó en resultados regionales.

Pese a que la década de los años sesenta constituye el período en el cual las nacionalidades amazónicas, sobre todo la shuar, demandan reivindicaciones por parte del Estado, es el año de 1995 que son reconocidos por su papel en la Guerra del Cenepa, bajo el discurso nacionalista que su valor, espíritu guerrero y el conocimiento ancestral de la selva, posibilitó la victoria frente al enemigo peruano.

Cabe aclarar que previo al Conflicto del Cenepa, los indios del Ecuador en 1992 realizaron un levantamiento en pro de la defensa de la tierra y el reconocimiento de su diversidad cultural. Sus demandas son plasmadas en la Constitución de 1998 en donde se reconoce al Ecuador como un país pluricultural y multiétnico, rompiendo con el ideal de nación imaginada homogénea y monocultural.

Las reivindicaciones del movimiento indígena de los noventa posibilitaron el reconocimiento como ciudadanos ecuatorianos diferentes a la cultura hegemónica. Las Fuerzas Armadas construyeron el discurso patriótico y heroico de los pueblos amazónicos, dividiendo a las etnias que se asentaban en territorios soberanos de Perú y Ecuador.

El poder infraestructural del Estado utilizó el discurso de la pluriculturalidad y la multiétnicidad para funcionalizar el conocimiento del pueblo Shuar y ganar la contienda bélica. En las preparaciones pre bélicas en el discurso militar se resaltaba la capacidad guerrera ancestral, el conocimiento de las propiedades curativas de las plantas de la selva, las concepciones religiosas sobre los dioses Shuar como Arutam y su relación simbólica con la tierra. El discurso de la Escuela Iwia da cuenta de ellos:

“Únicamente un soldado IWIA se ejercita sin descanso en las virtudes militares y está siempre dispuesto a dar su vida por la Patria. Su insignia es el rayo, que representa la sorpresa, rapidez y alto poder destructivo de sus combates. Su color rojo constituye la sangre vertida en el campo de batalla y el compromiso con nuestros sacros símbolos patrios”. (Batallón de Operaciones Especiales en Selva, 2016).

Este lenguaje discursivo que une los preceptos universalistas de una nación soberana con las prácticas y cosmovisiones shuar, se mantiene hasta la actualidad. Se puede afirmar que la construcción del discurso nacionalista de las FFAA con respecto a los soldados Iwia, posibilitó el fortalecimiento del poder del Estado en la Amazonía en el nuevo milenio y la resignificación de la nación imaginada con la legitimación nacional de los Iwia como héroes nacionales. No obstante, esta resignificación no ha eliminado las contradicciones y las desigualdades sociales de los pueblos amazónicos, que mantienen incólume su imaginario de pueblo atrasado por la



colonización, cuyas demandas territoriales han generado enfrentamientos físicos con el Estado en el año 2016.

En conclusión, el Ecuador fue una invención producto del imaginario de las élites criollas, donde lo indio habría que ser negado en nombre de la civilización y la ley. Los pueblos amazónicos, aparecían solo como una nota al pie de los libros oficiales del siglo XIX. El movimiento indígena de 1990 sentó las bases para la construcción de una nación diversa con reconocimiento de la multiculturalidad.

La comunidad imaginada ecuatoriana, nacida inicialmente bajo el discurso homogeneizante de la igualdad, se ha caracterizado por profundas inequidades sociales entre sus habitantes. Los poderes oligárquicos instrumentalizaron al indio de la serranía como mano de obra barata para su beneficio y “ciudadanizaron” a los pueblos amazónicos para sean funcionales a sus intereses de Estado Nación.

La indeterminación de los hitos fronterizos amazónicos con el Perú condujo a conflictos bélicos en el siglo XX que obligó a la comunidad imaginada a resignificar su territorialidad en la Amazonía e impulsar procesos institucionales para reforzar el poder del Estado.

En definitiva, la presencia del Estado en la Amazonía no ha logrado revertir la crisis estructural de los habitantes de la región. Las enormes desigualdades en las poblaciones de la Amazonía, conducen a agudizar los conflictos sociales, constituyéndose un reto para el Estado la reinvención de una nación con una ciudadanía incluyente y democrática.

3.5 Colonización y las Misiones en la Provincia de Morona Santiago

Los primeros contactos entre jíbaros⁶ y españoles se sitúan en el año de 1534 con el Capitán Días de Pineda, quien descubre los territorios de Macas y Huamboya. En 1557, el capitán Juan Salinas de Loyola, fundó las ciudades de Sevilla de Oro, Valladolid y Loyola.

Lo jíbaros siempre se han diferenciado por su postura firme ante la dominación de los españoles. Desde los primeros contactos, el jibaro rechazó fuertemente la ocupación de españoles y es Quirúba quien, con un grupo de serranos, se alía a los jibaros de Santiago y Morona para terminar con la dominación española. En el siglo XVII y hasta mediados del siglo XVIII continuaron las expediciones e intentos de conquista por parte de los españoles, sin que éstos tuvieran éxito, pues primó la valentía del jibaro.

⁶Jíbaro es un término empleado por algunos historiadores y antropólogos para referirse al entre muchos grupos indígenas, al shuar. “Los jíbaros son de estatura elevada, de cuerpo esbelto. Tienen la piel de un color amarillo sucio de viejo cuero curtido, sus cabellos son largos, ralos y de color negro, lo pómulos salientes, los ojos separados, labios gruesos, fisonomía repugnante. Feo, hermoso o gigante, el jibaro seguirá siendo la más extraordinaria expresión sico-física de un pueblo y sus luchas han pasado a la étno-historia, como retos a la civilización blanca, que envejece en sus propios mecanismos de dominación. (Costales Piedad; Costales Alfredo, 2006)



“La resistencia que ofrece, este audaz, hombre de selva, no se repite en la historia del Amazonas, en cualquier lugar lucha con un valor admirable, aunque sus enemigos blancos le tachan de traidor, bárbaro, salvaje y otros epítetos que poca dignidad a esta tarea de conquista y reducción”. (Costales Piedad; Costales Alfredo, 2006).

Desde entonces, el shuar al igual que otros grupos étnicos amazónicos, han sido los legítimos dueños de su territorio y luchan constantemente por la defensa de sus derechos y su tierra.

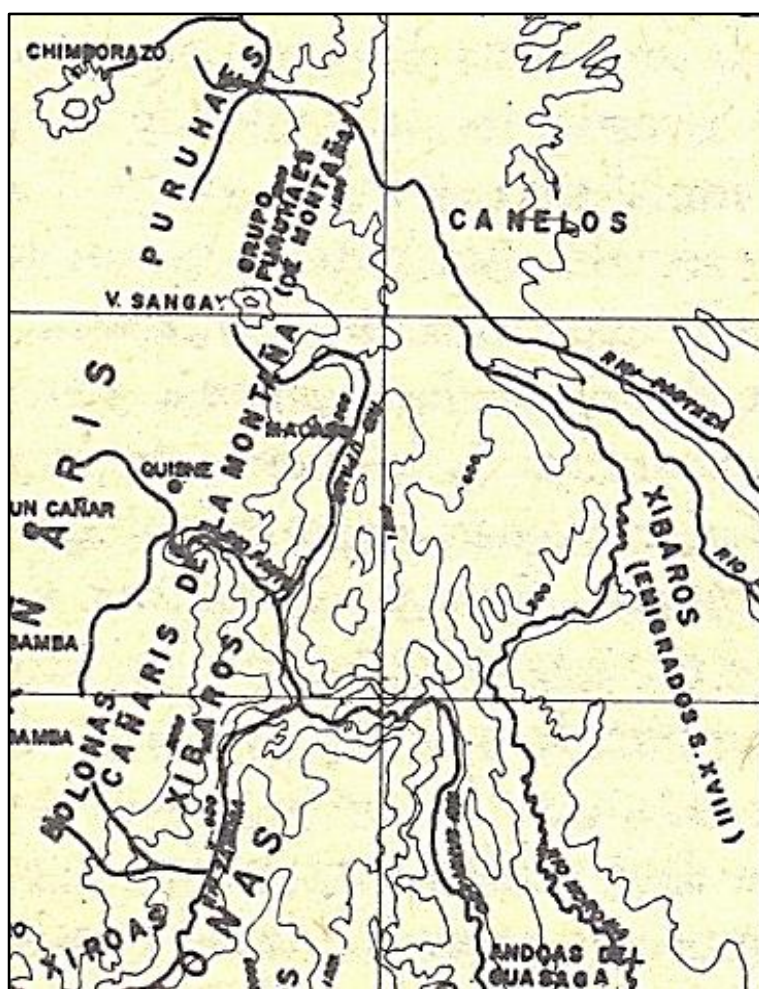
3.5.1 Primeros contactos con el Pueblo Shuar

El “conjunto Jíbaro”, en los inicios de la conquista española del Alto Amazonas, y que en la actualidad se ha reducido a cuatro grupos étnicos: *Shuar, Aguaruna, Achuar y Huambisa*, es conocido gracias a los trabajos de Taylor (1981) y Descola (1984), quienes delimitan al “Conjunto lingüístico-cultural Jíbaro” y ubican los principales subgrupos del mismo.

El cuadro etnográfico-lingüístico del siglo XVI presenta una distribución heterogénea que, en líneas generales, coincide con los resultados de las investigaciones arqueológicas, al occidente de los ríos Macuma y Cangalme y la Cordillera del Cóndor.

En el momento de los primeros contactos con los españoles y probablemente en el último período prehispánico, existían en las estribaciones de los Andes algunos emplazamientos *puruhaes* y *cañaris*. Estos últimos estaban ubicados a lo largo de una franja de *ceja de montaña* que se extendía, al sur, desde el río Cuyes (al sur este de Sígsig), hasta las márgenes del río Upano en el extremo norte de su arco fluvial, en las faldas orientales del volcán *Sangay*. En la siguiente figura se observan estas ubicaciones.

Ilustración 1: Ubicación de los Jíbaros en la Colonia



Fuente: Enrique Ayala, Nueva Historia del Ecuador Vol 2.

La rebelión de los Jíbaros fue reiterativa y acabó con el esplendor de aquellos descubrimientos, conquistas y fundaciones españolas en la Amazonía. Los pobladores de la ciudad de Cuenca, luego de esta tragedia colectiva, no sólo que participaron en las expediciones punitivas, sino que enviaron partidas de criollos por Xima, Gualaceo, Taday y San Bartolomé, en busca de la ciudad del oro, Logroño. Los pobladores amazónicos sufrieron por espacio de 150 años las expediciones externas, se extinguieron por completo los Yaguarzongos y Bracamoros. Los Jíbaros, diestros conocedores de la región, frustraron incontables expediciones criollas y españolas. De este modo, el sur oriente ecuatoriano, poblado por la numerosa familia etno-lingüística jíbara, llegó a ser objeto de colonización, espontánea primero, luego estimulada por el CREA. De allí nacen los pueblos nuevos: Gualaquiza, Bomboiza, Méndez, Sucúa, Santiago y otros (Costales Piedad; Costales Alfredo, 2006).

Aún el pueblo shuar, principal heredero del “conjunto Jíbaro”, mantiene su espacio, su lengua, sus tradiciones, sus costumbres y su modo de vida. En la siguiente figura se aprecia el ámbito geográfico que ocupa en la actualidad el pueblo shuar, a lo largo de las cuencas de los ríos Upano,

Zamora y Santiago, principalmente (Patzelt, 1973). En este contexto se presenta a continuación una síntesis de sus principales manifestaciones culturales.

Ilustración 2: Ubicación del pueblo Shuar, 1973



Fuente: Patzelt, E, Hijos de la selva ecuatoriana.

3.5.2 La región Amazónica en la época Republicana

Durante las primeras décadas de vida republicana del Ecuador, la región oriental se encontraba a las márgenes de Estado. Este hecho respondía a diferentes razones, entre las que se puede citar: el desconocimiento del territorio amazónico, el fracaso de las avanzadas religiosas de mediados de 1500 y 1600; la inaccesibilidad al sitio, y sobre todo a la oposición por la ocupación del suelo de los pueblos nativos.

El ingreso a territorio amazónico tuvo cuatro intenciones: 1) Hacer frente a la presencia colombiana y peruana por la deficiente delimitación geográfica de ese entonces, 2) Colonizar la zona oriental, creando asentamientos, sean de extranjeros o nacionales, 3) Favorecer proyectos de las élites económicas serranas, cuyo objetivo era la explotación de productos como el caucho, la canela, caña de azúcar, cascarillas, etc., y 4) Construcción de vías de comunicación, entre ellas una vía interoceánica que facilitara el intercambio mercantil, desde el Océano Pacífico



(Guayaquil) al Atlántico, a través del Río Amazonas y sus principales afluentes. Este ideal solo podía concretarse con la cooperación de Perú y Brasil; empero, únicamente Perú demostró interés por la concreción de dicho proyecto.

Con respecto al punto 1, *la deficiente o nula delimitación geográfica*, Manuel Villavicencio en su libro Geografía de la República del Ecuador de 1858, criticó fuertemente a las autoridades ecuatorianas por la falta de atención a la demarcación de límites en la frontera de la región amazónica, y resaltó los avances de Perú y Colombia en el territorio pendiente de limitar y la apropiación de poblados por parte de estos países:

“De este modo o simplemente diciendo ‘esto es mío’ se ha apoderado en estos últimos años el Perú de gran parte del territorio ecuatoriano, avanzando cada día más, mientras nuestras constituciones se contentan con repetir en todas ellas ‘Los límites se arreglarán con las naciones vecinas’, sin tomar la precaución de hacer reclamaciones continuas para hacer valer la justicia y legítima propiedad cuando llegue el caso” (Villavicencio, 1858, pág. 417).

Como ya se mencionó, durante las primeras primera décadas de vida republicana, la región oriental, que tan solo recibía el nombre de territorios orientales, estuvo débilmente articulada al Estado. La deficiente gestión del Estado se limitó a la presencia de un Gobernador en Quijos, el mismo que tenía como encargo el cobro de tributos a la población, tributos que eran saldados con oro o pita.

En relación al punto 2, *Colonizar la zona oriental*, esta propuesta se formuló bajo el gobierno de Vicente Ramón Roca en el año de 1846, mediante un decreto, en el cual se crean dos comisiones una presidida por el gobernador de Cuenca y otra por gobernador de Quito, con el objetivo de poblar las localidades de Napo, Canelos, Macas, Gualaquiza y Rosario. El decreto ordenaba el desplazamiento de militares, misioneros y población marginal hacia el Oriente:

Los primeros intentos por establecer colonias en el Oriente tuvieron aspectos en contra, tales como la fuga de los presos, pues no se contaba con control ni resguardo. En el año de 1848 mediante decreto ejecutivo nuevamente, se propone atraer extranjeros europeos católicos asignando el pago de 25.000 pesos y los valores que procedieran del arriendo de tierras baldías y de obras pías.⁷ Además en dicha propuesta se fijaba que los colonos podían tomar las armas para defenderse de los nativos bárbaros que vivieren cerca de las colonias. (Esvertit, 2008)

Sobre los *proyectos económicos y las élites serranas*, en el año de 1849, el Estado ecuatoriano concedió dos privilegios para la extracción de oro en los afluentes del Napo, la primera fue para José Ignacio Vargas y José María Estrada y el segundo para León Itúrburu⁸; dichas concesiones

⁷ Aprobado por el Congreso en 23/11/1848 y sancionado el 24/03/1849. El Nacional N° 227, Quito, 1849.

⁸ Decreto legislativo para extraer oro en los ríos del Oriente, dado por el Congreso en noviembre de 1849 y sancionado en diciembre del mismo año. Leyes y Decretos 1849.



prohibían el uso de mano de obra indígena forzada y finalmente, parece que ninguna de esas empresas llegó a establecerse en la zona.

Grandes grupos económicos de la Sierra que procuraban actividades comerciales en la Amazonía, promovieron la apertura y el mejoramiento de las vías que conectaban la Sierra y el Oriente. Para alcanzar dicha intención, se pensaba en la utilización de trabajo subsidiario de indígenas de la región; no existía preocupación alguna por las repercusiones que podría tener esta idea, en todo caso lo que se discutía en aquel entonces era a que proyecto asignar ese tipo de trabajo.

En el año de 1853, José María Urbina decretó oficialmente la navegación sobre el río Amazonas y sus afluentes, sin ningún tipo de restricción. Con el decreto se intentaba enlazar la economía nacional al flujo comercial de Europa, eximiendo el pago de puertos a los buques extranjeros y los impuestos a las importaciones, y se posibilitaba la cesión de tierras a los colonos nacionales o extranjeros que tuvieran la intención de radicarse en el Oriente.

En cuanto a la **construcción de vías de comunicación**, no fue un tema de fácil concreción. A pesar de que, en el año de 1853, se decretó que el Amazonas sería de libre navegación al comercio internacional, semejante propuesta, significó una amenaza para los países vecinos, Perú y Brasil; pues estos dos ocupaban los primeros lugares respecto a la explotación de recursos naturales en la Amazonía, por ello trataron de detener en lo posible la navegación sobre el Amazonas. Brasil concedió la libre navegación en 1867 y Perú en 1968. Como se puede observar, Ecuador mantenía una posición de desventaja frente a sus vecinos, como lo analiza la autora Natalia Esvertit.

La construcción de vías que unieran la Sierra y el Oriente, tampoco se pudieron ejecutar. La falta de recursos y el mal estado de las vías en todo el país, contribuyeron a que el oriente se quedará nuevamente relegado a las márgenes del Estado, la prioridad central siempre fue dotar y mejorar las vías entre la Sierra y la Costa ecuatoriana, donde se concentraba el movimiento económico de todo el país.

3.5.3 La Amazonía, la proveedora de recursos

La Amazonía durante el siglo XIX estuvo marcada por dos sucesos: por un lado, estuvo la extracción del caucho en buena parte de su territorio, y por otra, debido al conflicto territorial con el Perú, se impulsaron discursos nacionalistas para el asentamiento poblacional y uso del suelo de toda la Amazonía. Se planearon y efectuaron proyectos de gran envergadura que planteaban la “Conquista del Oriente” para el Ecuador. Dichos proyectos, que incluían la inmigración y la colonización a gran escala, así como la construcción de grandes vías de comunicación entre la Costa, la Sierra y el Oriente, y el establecimiento de la navegación interoceánica a través del Amazonas, se presentaron como la panacea para lograr el control efectivo sobre este territorio.

En 1891 se presentó un proyecto para articular el norte y el sur de la Sierra con el Amazonas, a través de los ríos Napo y Santiago, respectivamente, el mismo, incluía el establecimiento de puertos y la navegación a vapor. En concreto, se propuso establecer un puerto en la población de

Paute y otro en la desembocadura del Santiago en el Amazonas; así como dos puertos en el Napo: uno en Santa Rosa y otro también en su desembocadura. Se planificó *la construcción de un centro poblado en la confluencia del río Zamora con el río Santiago*, otra en la desembocadura del Pastaza en el Marañón y varias en el curso del Napo y Putumayo.

Ilustración 3: Proyectos de ferrocarriles al Oriente de Ambato al Río Curaray y de Puerto Bolívar al Río Amazonas (por Cuenca o por Loja)



Fuente: La incipiente provincia. Amazonía y Estado Ecuatoriano en el siglo XIX. Esvertit, Natalia. Quito 2008.

Respecto a la introducción de la navegación fluvial, se identificó la necesidad de importar desde Europa dos vapores, para recorrer los ríos del Oriente desde el Yapurá hasta el Santiago, los cuales traerían inmigrantes europeos y se llevarían los productos de exportación desde la zona. Se propuso por primera vez en la construcción de un ferrocarril al Oriente, desde Puerto Bolívar a un punto navegable del río Santiago que diera acceso al Amazonas.

En concreto, dicha propuesta, que data de 1894, planteó la construcción de una línea férrea que conectase Puerto Bolívar, Machala, Cuenca y los ríos Paute y Santiago, culminando en un punto navegable de este último, donde se establecería una aduana. La compañía constructora se comprometió a construir el ferrocarril en 15 años, a cambio de lo cual solicitó al gobierno la cesión de terrenos y un privilegio de 90 años para la explotación de la línea.

En los años siguientes, el gran proyecto ferrocarrilero Puerto Bolívar-Amazonas se replanteó en diversas ocasiones, ya fuera pasando por Cuenca o por Loja, y entró en competencia frontal con



otra propuesta de ferrocarril al Oriente que debía articular Ambato en el río Curaray. (Esvertit, 2008)

3.6 Las Misiones

3.6.1 Primeras avanzadas católicas

Las primeras misiones católicas en la Amazonía se remontan al siglo XVII, tiempo que el que los jesuitas ingresaron a la Gobernación del Mainas, los franciscanos se instalaron en el norte del oriente ecuatoriano y los dominicos en la región de los Canelos.

En los primeros años de vida republicana, las misiones se singularizaban por la presencia inconstante de religiosos en las misiones de Quijos, Canelos, Macas y Gualaquiza, dirigidos por sacerdotes seculares. En este contexto, una vez más, el empresario Manuel Villavicencio, criticó los abusos cometidos por los curas en contra de los nativos del Oriente. Según Villavicencio, quien fuera gobernador de la provincia oriental, manifestó que los curas seculares, que eran conocidos como “curas de montaña” se dedicaban a enriquecerse con el cobro de los impuestos religiosos, destinados para su manutención e incumplían con la misión de “civilizar” a la población indígena:

“Con título de curas de montaña se ordenan los que no tienen congrua, personas jóvenes, sin mundo, ignorantes muchas veces, i que siguen la carrera eclesiástica, más como especulación, que por sentimientos de vocación verdadera... El joven clérigo marcha a su curato, con el disgusto con que se marcha al lugar de la expiación; mientras dura en el destierro que debe servirle de noviciado, o de prueba meritoria, muy poco cuida de instruir a los feligreses, trata de sacar las ventajas que puedes, hace las fiestas, los casamientos, cobra diezmos y primicias, y con lo que puede reunir hace un comercio inmoral y forzado; luego sale a disfrutar en los pueblos de afuera, abandonando a los feligreses”. (Villavicencio, 1858, págs. 362-363)

A lo largo y lo ancho del Oriente se expandieron núcleos misioneros, con el objetivo principal de “civilizar a la población”; sin embargo, la presencia de los misioneros constituía una carga pesada para los indígenas; los sacerdotes lejos de cumplir con su deber, cometían atropellos, ya que tomaban los alimentos gratis y eludían el pago a los comerciantes. Como puede apreciarse, la forma de intervenir el territorio estuvo marcada por el abuso y la inequidad de la población externa hacia la población nativa de la zona.

En lo que a Macas, Gualaquiza y Zamora corresponde, las misiones fueron bastante limitadas, en virtud de que el clérigo no contaba con recursos económicos y misioneros suficientes, y al ataque permanente de indígenas shuar. El autor Villavicencio, indicaba la existencia de grupos indígenas shuar cristianizados en Alapicos y Mendenas (Quizá Méndez) y Guambina en el territorio de Macas y que constituían aliados estratégicos para la colonización de Macas.



Para el sostenimiento de las misiones, se idearon dos planes que coadyuvaran la intención principal: Plan económico y uno técnico. Primero, en cuanto al tema económico, el Gobierno de Ecuador solicitó al vaticano la adjudicación de los fondos de la Bula de Cruzada para la manutención de las misiones. Dicha petición dio curso, no así la intención, pues los fondos fueron utilizados para otros fines, para el año de 1847, el Estado adeudaba considerables cantidades a la Bula de la Cruzada. Segundo, en cuanto. Segundo, en lo que respecta al tema técnico, debido a la débil presencia de los misioneros en la zona, por la falta de preparación técnica y vocación religiosa, se planteó la fundación colegios religiosos.

3.6.2 *García Moreno y el plan evangelizador*

Mientras que las zonas de Napo y Canelos se encontraban bajo el mando de comerciantes y de autoridades locales, la rebeldía indígena impedía los propósitos de las misiones en Gualaquiza, Zamora y Macas. Para hacer frente a esa situación, García Moreno trazaría un plan para afianzar la presencia del Estado en Oriente, consolidando la presencia de misioneros jesuitas en la zona.

La gestión del gobierno de García Moreno, se caracterizaría por la alianza entre el Estado y la Iglesia para intervenir en la olvidada Amazonía Ecuatoriana. La colonización, dotación de infraestructura e inmigración, que respondían a proyectos políticos y económicos de gran envergadura, le fueron adjudicados a la “Compañía de Jesús”, para que, a través de la ciudadanización indígena, fueran efectuados.

Parecía que las misiones habían terminado por los años de 1700, con la expulsión del monarca español Carlos III; no obstante, la idea de un Estado teocrático, impulsado por García Moreno, visualizaba el retorno de las misiones religiosas. El objetivo central incorporar a los grupos amazónicos en el proyecto evangelizador y civilizatorio del presidente Moreno; esto, bajo la idea de “progreso del país”.

Sin embargo, diferentes circunstancias dificultaron el propósito de García Moreno, entre ellas se puede mencionar: falta de recursos económicos, el desacuerdo de grupos económicos y autoridades locales que su por su propio bienestar les era conveniente oponerse, y sobre todo, a la oposición por parte de los indígenas a la idea de un mandato misional. (Muratorio, 1994, pág. 84).

En lo que a este período respecta, la presencia de los nativos fue criticada como un obstáculo latente tanto a poder como a la interacción regional, así mismo, se le juzgaba bajo la errada noción de que el jíbaro carecía de humanidad: “resultante de todas las fuerzas salvajes combinadas, como las cascadas y las quebradas, como las garras de las fieras y el veneno de las serpientes (Álvarez, citado en Bottasso 1980:73)

En este contexto, las misiones de Gualaquiza y Macas no fueron del todo exitosas, la resistencia violenta del pueblo shuar hizo que los planes quedaran sin base. La oposición indígena en el Alto Napo no tampoco debe ser desestimada, pues junto al problema entre misioneros y autoridades locales, dificultaron de forma representativa las misiones.



3.7 *Colonización en el cantón Santiago*

En el siglo XIX, el Oriente Ecuatoriano, fue el centro de ejecución de políticas extractivistas y colonialistas del Estado, las iniciativas condujeron a un leve incremento poblacional de habitantes de la sierra ecuatoriana; empero, el verdadero proceso de expansión demográfica se produjo a finales del XIX y comienzos del XX con la llegada de la Misión Salesiana posterior a la Revolución Alfariista de 1895.

Santiago de Méndez creció a principios del siglo pasado con habitantes de Azuay y Cañar. Con la caída de los precios del sombrero de paja toquilla, en la década de los años cincuenta se agudiza el éxodo de población serrana hacia Méndez y otros lugares cercanos (<http://www.municipiosantiago.gob.ec>).

En la década de los años treinta del siglo pasado, el auge de la extracción de oro en las riberas de los ríos Paute y Upano, generó otro movimiento de población con lo que se configuraron nuevos asentamientos de colonos en Tayuza, Santiago, Patuca, Copal, Chupianza y San Luis del Acho. Cabe destacar que en estos lugares se encontraban pueblos shuar que vendieron sus tierras o simplemente las abandonaron para trasladarse a lugares más alejados.

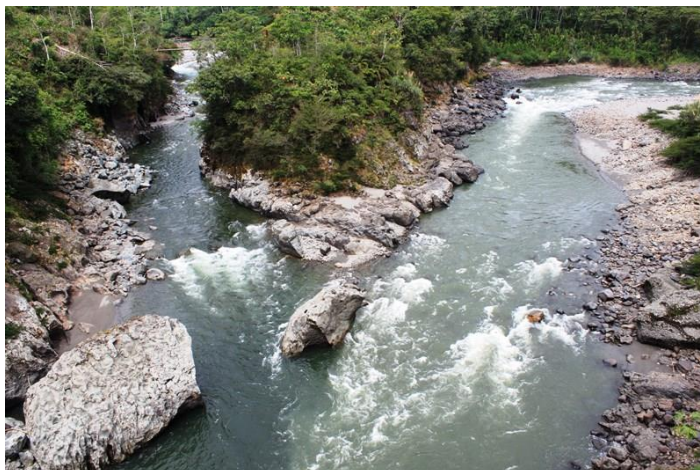
Fotografía 4: Panorámica de la cabecera parroquial Patuca, cantón Santiago de Méndez



Fuente: Recorrido de campo, marzo de 2018.

El proceso de ocupación del territorio de Méndez, tuvo las siguientes características: colonos que se radican en las planicies más cercanas a los ríos, donde se desbrozó selva para reemplazarla por pastos cultivados y fincas de gran extensión dedicadas a la ganadería. Paralelamente, la población shuar se desplazó en forma paulatina a los territorios de las márgenes de los ríos, como una forma para preservar su medio de vida y continuar con la recolección de frutas, la caza de mamíferos y especies de pájaros, además de la pesca.

Fotografía 5: Unión de los Ríos Negro y Paute (Bella Unión y Santiago de Méndez)



Fuente: Recorrido de campo, marzo de 2018.

Ello generó asentamientos claramente diferenciados hoy en día, caracterizados por estructuras urbanas con servicios básicos, centro de poder político, sistemas de conectividad de mejor calidad y cobertura más alta de servicio de transporte, educación y salud. Por el contrario, centros shuar dispersos, desprovistos de servicios básicos, con baja cobertura de servicios y alejados del poder político.

En los años 60 y 80 del siglo pasado, las Fuerzas Armadas Ecuatorianas buscaron estrategias para garantizar la defensa nacional, una de ellas fue la creación de “fronteras habitadas” mediante la colonización. En este sentido, dos factores conducen al crecimiento poblacional en el área:

- (i) De forma natural y sencilla varias personas se asentaron en lo que hoy es Santiago, utilizando la navegabilidad del río Santiago.
- (ii) Los asentamientos a lo largo de las riberas del río Santiago se produjeron por la colonización apoyada por el Estado a través del Centro de Reconversión Económica de Azuay, Cañar y Morona Santiago.

3.7.1 Conexiones entre Sierra y Oriente

Como ya se ha mencionado en acápites anteriores, el mandato de García Moreno se destacó por su empeño en vincular el país, a través del diseño y ejecución de políticas viales, pero sobre todo direccionadas a la articulación entre la Sierra y la Costa. A pesar de la necesidad de construir vías que unan la Sierra y Oriente, que favorecieran la tan ansiada civilización, a través del intercambio comercial y el desplazamiento de misioneros, en la época garciana limitados fueron los esfuerzos por fomentar este ideal.

En la época en la que termina el gobierno conservador de García Moreno y abordan al poder, gobiernos progresistas como el de Antonio Borrero e Ignacio de Veintimilla, la Amazonía sufre un considerable atraco sobre sus recursos naturales, especialmente sobre la cascarilla. Es importante mencionar que, a pesar de la extracción de recursos, no había avances en el mejoramiento de las vías Baños- Canelos y Riobamba-Macas, que eran las que mayor



movimiento de cascarilla tuvieron, esto quizá responde a que, los las empresas comerciantes abría y trabajaban sus propias vías de transporte (Esvertit, 2008, pág. 241). Esto indica que había débil presencia del Estado, pues las empresas que usufructuaban de la Amazonía, trabajaban sin ninguna regulación y al margen de las políticas estatales.

Por otro lado, la misión jesuita continuaba en su afán por mejorar la ruta Quito – Napo, y en las zonas del Austro, surgió la idea de construir canales de tránsito entre Paute-Méndez, y Sigsig-Gualaquiza, mientras se seguía fortaleciendo el camino entre Loja y Zamora.

3.7.2 La vía Paute – Méndez

En el año de 1978, un grupo de azuayos presenta la idea de emplazar una vía desde Paute hasta Méndez, esta última era una zona considerada, rica en caña de azúcar y zona fértil para muchos otros tipos de producciones. La vía tenía el siguiente recorrido: desde Paute se atravesaba las localidades de Guachapala, Palmas y Guarainag, hasta llegar al Valle de Méndez; donde se encontraban poblados shuar.

Una vez realizada la expedición y comprobado el tiempo que se tardaría en arribar a Méndez desde Paute (2 días aproximadamente), el Jefe Político de Paute, solicitó al Gobierno Central, trabajo subsidiario para la apertura de la vía. En 1978 el gobierno liberal de Veintimilla, asignó los recursos para la compra de herramientas y el desbrozamiento de una primera parte de la trocha, la misma que se ejecutó con indicaciones de shuar de Méndez.

En esa misma época, indígenas shuar visitaron Paute y Cuenca, dicha visita cambia la percepción de los indígenas frente a la colonización, probablemente en virtud de la inserción del shuar en la economía monetarizada, pues así lo manifestó el Gobernador del Azuay:

“Han traído muestras de cacao blanco, canelón o sea canela ordinaria y de varias resinas aromáticas, que las han vendido a precios corrientes, con conocimiento del valor de la moneda”.⁹

Al poco tiempo, la trocha inicial no dio buenos resultados, por lo que años más tarde se emplazó una nueva trocha con el financiamiento de la empresa privada, Ordóñez Hermanos, que quizá tenía como objetivo realizar actividades económicas en el territorio de Méndez. Con esta nueva obra, se visualizó en el país la posibilidad de llegar hasta el Marañón y por fin la tan ansiada comunicación con el Atlántico a través del Amazonas y sus afluentes.

A continuación, un extracto del Gobernador del Azuay, Mariano Moreno en 1880, refiriéndose a la importancia de la vía. Lo interesante de este extracto es examinar la forma de referirse sobre la población indígena shuar y al importante avance en tema de relaciones sociales, para los blancos mestizos.

⁹ Oficio de Mariano Moreno, Gobernador del Azuay, al ministro del Interior, Cuenca 1978. En El Ocho de Septiembre N° 73 (Quito 26-06-1878). Sobre la construcción de una trocha de Paute a Méndez.



Poco hace, que mandé explorar una vía fácil y pronta para establecer comercio i relaciones con los salvajes que ocupan las ricas comarcas del Oriente. En efecto, se hizo el trazo del camino desde la parroquia de Palmas hasta la tribu de Méndez, se trabajó un camino de herradura en bastante extensión; y medida la distancia que hay entre Palmas, pueblo de cristianos y Méndez, tribu de infieles... Se obtuvo más todavía, y es que esos desgraciados habitantes de las selvas, reconocieran la ventaja de esta empresa, y que vinieran, como han venido muchas veces a conocer esta ciudad y establecer relaciones de amistad con las autoridades ofreciendo su cooperación al trabajo del camino...”.¹⁰

3.7.3 Las misiones durante el progresismo

Al igual que en la época de gobiernos conservadores en Ecuador, los gobiernos progresistas vieron en las misiones católicas, un instrumento para obtener el dominio total sobre el territorio oriental y sus pobladores, y de esta forma hacer frente a problemas limítrofes con países vecinos. Como se ha mencionado, el plan evangelizador de García Moreno, se había truncado tras su muerte en 1875; sin embargo, antes de morir elevó un pedido al vaticano, a través de la cual solicitó la creación de más vicariatos en el Oriente, que posibilitaran su ambicioso plan.

La gestión de García Moreno, fue retomada en el gobierno de Antonio Flores (1888) y se vio plasmada en 1893, con la aprobación de la Santa Sede. Se crearon cuatro vicariatos, Napo, Macas y Canelos, Méndez y Gualaquiza; los dos primeros bajo la administración de los jesuitas, el tercero le fue asignado a los salesianos y el cuarto, le correspondió a los franciscanos. Asimismo, se determinó que se asignarían recursos económicos para el sostenimiento de las misiones en los diferentes núcleos.

La conformación de los Vicariatos tardó tiempo en concretarse debido a dos aspectos gran relevancia en esos años: 1) el problema fronterizo entre Ecuador y Perú, y 2) el financiamiento de las misiones. Ecuador usó las sanciones del vaticano en cuanto a la asignación de recursos, para demostrar su soberanía sobre los territorios del Oriente que se encontraban en disputa; Perú nunca aceptó la creación de vicariatos sobre sitios que se hallaban en litigio. En definitiva, existía una serie de factores que obstaculizaban las misiones católicas en Oriente, y por tanto el ingreso de esta región al Estado Ecuatoriano.

En lo posterior se tomaron medidas para dar sostenimiento a las misiones católicas en el Oriente, por ejemplo, en el año de 1890, el congreso aprobó mediante decreto que los réditos obtenidos en la venta de pólvora, fueran asignados a las misiones en el Oriente, y que lo mismo se hiciera con las rentas eclesiásticas percibidas en el país.

Una vez controlados los problemas económicos y políticos de modo temporal, las misiones tuvieron que enfrentarse a la oposición indígena por el mandato misional y a los conflictos entre las autoridades locales y los misioneros. De todos los grupos de indígenas que se resistieron al

¹⁰ Mariano Moreno: “Informe del gobernador de la provincia del Azuay”, 1880, citado en La Incipiente Provincia del Oriente, Natalia Esvertit, 2008.



proyecto misional, ha de destacarse el shuar por su convicción y su forma de defender su territorio. Tan intensa fue la oposición que, en el año de 1884 los Jesuitas se vieron en la necesidad de abandonar Macas, misión que años más tarde fue reemprendida por los dominicos (1891). De igual forma, la resistencia de los “shuaras” hacia el sur (Zamora) se agudizó, logrando que los franciscanos también se retiraran.

A pesar de la insuficiencia de recursos económicos, del devenir político, y de la resistencia de los grupos indígenas establecidos en el Oriente, las misiones, con el poder otorgado por el Gobierno sobre el territorio, lograron en cierta medida, la inclusión de la región amazónica en el Estado. De este modo, los misioneros se convirtieron en los portavoces hacia exterior y en los principales asesores del Gobierno sobre las estrategias a utilizar en el Oriente, además ejercieron un rol de representantes del Estado, en el enfrentamiento entre caucheros y autoridades del Perú, por la disputa de territorio y control de la mano de obra indígena. (Esvertit, 2008)

A nadie se oculta, que además de las grandísimas ventajas espirituales que nuestros Misioneros proporcionan, se añade entre otras temporales, la muy importante de mantener el espíritu de nacionalidad en las tribus puestas a su cuidado, afirmar por lo mismo el dominio de la República en los territorios á que ésta tiene derecho, y suministrar datos de grande valía en cuanto se refiere á la configuración y extensión territorial de esas regiones, casi por sólo ellos explorada. Y hoy que toda la nación tiene puesta la mira en la colonización e incremento del Oriente, será ora patriótica favorecer a los Misioneros, y auxiliarles religiosamente con el pago oportuno de las subvenciones asignadas por la ley.”¹¹

Como se ha podido apreciar, la población shuar mantuvo contacto permanente tanto con la Iglesia Católica, a través de su misión evangelizadora, como con grupos económicos y autoridades locales. Desde el inicio las relaciones entre los shuar y los misioneros no fueron únicamente religiosas, en su convivencia se produjeron importantes intercambios culturales, que en lo posterior darían pie a nuevas formas de vida. Las misiones fueron instrumentalizadas por el Estado con el único fin de integrar al territorio del Oriente al Estado Nacional, sin considerar los impactos que dicho fin conllevarían.

3.7.4 Los salesianos en Méndez

Los salesianos arribaron a Ecuador en 1888 y llegaron a Méndez en 1893 para ocuparse del Vicariato de Méndez y Gualaquiza. Fue el religioso Julio Matovelle quien, en representación de varias familias acomodadas del Azuay, las mismas que poseían tierras en el Oriente, diligenció para que la misión creada en Gualaquiza, fuera asignada a los salesianos. En el año de 1890, gestionó ante el Vaticano la asignación de recursos económicos y humanos para la instalación de salesianos en los vicariatos de Gualaquiza y Méndez.

¹¹ Pedro Rafael, Arzobispo de Quito: “Informe del Arzobispo de la Arquidiócesis de Quito”, 1994. Citado en la Incipiente Provincia, Incorporación del Oriente Ecuatoriano al Estado Nacional, Natalia Esvertit, 2005.



Confiando en la bondad de Vuestra Señoría y en el gran compromiso y esmero religioso que se brinda a los asuntos religiosos de esta República, no dudo en suplicarle para que influya con toda su influencia sobre la Santa Sede para que cuanto antes se erijan los Vicariatos Apostólicos en nuestras selvas orientales. Las dificultades que antes se oponían por la cuestión limítrofe entre Ecuador y Perú puede decirse que ya están superadas gracias al tratado Internacional dado entre las dos Repúblicas: gracias a eso además de los territorios del Vicariato confiados a los Padres Jesuitas y Dominicos queda para el Ecuador una inmensa región poblada por tribus salvajes bastante numerosas; y éstas necesariamente reclaman uno o dos vicariatos más para ser evangelizadas convenientemente”.¹²

Entre las primeras intenciones de los salesianos en el oriente ecuatoriano se puede citar la implementación de escuelas con fines prácticos¹³ y la construcción de vías que conectarán la Sierra y el Oriente, de modo que se facilitará el ingreso de colonos. Sin embargo, los planes no se pudieron concretar debido a la débil intervención de la misión sobre los indígenas, además de un incendio al parecer provocado en las instalaciones de la misión y de una epidemia de viruela que ocasionó el apartamiento de los indígenas.

¿Por qué los salesianos en la construcción del Estado- Nación de Ecuador? La congregación salesiana se caracterizó por la formación técnica y de sensibilización que impartía a niños y jóvenes, dicha enseñanza establecía una relación armoniosa entre el educador y el educando, sustentada en la profundización de los conceptos de autoridad y obediencia, este método fue el que llamo la atención de gobiernos latinoamericanos, principalmente al de Ecuador. (Orgaz, 2013)

Las acciones de los salesianos debían ser íntegramente programadas, pues se trataba de trabajar con población delicada, en el sentido de que se trataba de habitantes resistentes a la llegada de población externa, y que además residía en sitios de difícil acceso.

“Me preparo a enviar a Quito a un grupo de salesianos, donde en la parte oriental de las cordilleras viven todavía a la sombra de la muerte, miles de almas que esperan la obra del misionero católico”. (Don Bosco, 1887, citado por Guerreiro, 1974:30)

Según la autora Cecilia Ortiz Batallas, la intervención en el territorio shuar puede describirse en dos etapas:

¹² Carta de Julio Matovelle al Delegado Apostólico, Quito, 1890. En Bottasso: Los Salesianos y la Amazonía Tomo I: relaciones de viajes, 1893 - 1909, pp. 393 -394.

¹³ Los salesianos se distinguían de otras misiones católicas por sus intervenciones relacionadas al progreso e innovaciones técnicas y científicas. Revisar en Juan Bottaso: Los shuar y las misiones, Carlos Tobar, Ministro de Educación en 1885, se refirió a los salesianos de siguiente forma: “La sociedad salesiana es, por así decir, el resultado de la fusión entre los principios del catolicismo y las tendencias de este siglo del vapor y la electricidad”.



3.7.4.1 Primera etapa

Los misioneros salesianos con el afán de entablar lazos de amistad con la población shuar, replicaron acciones de los misioneros que los habían antecedido. Les ofrecieron artículos que para los shuar eran novedosos, el fin era introducirse en la dinámica del pueblo shuar.: “Los niños jívaros que los padres han confiado a las Misiones para que los eduquen, llegan salvajes; con el entrecejo fruncido, recalcitrantes y con el aire de desconfianza, se plantan en un ángulo de la estancia sin que haya medio de sacarles fuera una palabra. Sólo los regalitos: espejos, aretes, bolitas, collares, etc., (...) los amansan un poco y así muy despacio llegan a transformarse en pequeños amiguitos”¹⁴

La educación a la población infanto-juvenil sería el eje central de la actividad salesiana en la selva ecuatoriana. Los religiosos se hacían llamar “educadores de la fe” y no como profesores, como en realidad lo fueron. Diversos factores marcaron las complejas primeras relaciones entre los shuar y los religiosos, entre las que se puede citar: el temor de los shuar hacia lo nuevo y externo, la percepción de que los shuar constituían un grupo “salvaje” y las diferentes cosmovisiones que tenían tanto religiosos como shuar.

Los niños fueron víctimas de maltrato por parte de los salesianos, fueron separados de sus familias, pues se consideraba al núcleo familiar como la fuente de su comportamiento primitivo, fueron incorporados en nuevas formas de organización. A los infantes de entre las edades de 5 y 7 años se los aisló en internados, en donde los religiosos modificaban los comportamientos, creencias, idioma, forzándolos a usar uniformes en lugar de su vestimenta habitual y a comunicarse únicamente en castellano. (Ortiz Batallas, 2010, pág. 521)

A pesar de que la intervención salesiana se centró en la población infanto-juvenil, no se descuidó a la población adulta, a quien por su condición más reacia, habrían de reducirlos, creando circunscripciones salesianas en sitios estratégicos, eliminando la dispersión de los asentamientos shuar.

Los salesianos aprendieron el idioma shuar como un instrumento valioso para adentrarse en las formas de vida de los nativos; desde adentro y con arma en mano, por así llamar al aprendizaje del idioma, pudieron dominar al pueblo shuar; degradaron sus saberes y sus prácticas, bajo la noción del bien y del mal, satanizando la cultura de este pueblo indígena.

“En la etno-historia de la nación shuara, en ninguno de los ciclos se prescinde de la agresión en sus creencias religiosas- El colonizador, igual que el evangelizador, aun sabiendo que en las sociedades aborígenes, la religión es un elemento integrador, acometen airadamente contra ella y en lugar de transferir limpia y espontáneamente, las verdades cristianas al infiel, al catecúmeno, le enseñan la sumisión y la dependencia contrapuestas a la humildad” (Costales Piedad; Costales Alfredo, 2006, pág. 143).

¹⁴ - Instituto de las Hijas de María Auxiliadora, Cincuentenario en el Ecuador, Quito, 1965. Pág. 50



Los misioneros salesianos arreglaron matrimonios entre los jóvenes shuar que residían dentro la misión; el objetivo era formar familias monogámicas y terminar así con la poligamia (Rubenstein, 2005). Antes de 1950, otro mecanismo para conformar familias educadas bajo los preceptos católicos, fue el de crear asentamientos con familias monogámicas shuar, a fin de tener control y dar ejemplo al resto de habitantes.

3.7.4.2 Segunda etapa

Esta segunda etapa se vio marcada por el desarrollismo, pues ocurre a mediados del siglo XX. La intervención de los salesianos sobre los shuar toma un nuevo panorama, a más de evangelizarlos y educarlos, en esa época se pensó que los shuar podían generar opciones que pudieran generar desarrollo.

El shuar ya había tenido bastante contacto con el mundo exterior a la selva, a través de los comerciantes, las autoridades establecidas en la provincia del Oriente, las misiones y algunas familias blanco mestizas radicadas en lo que hoy se conoce como cabeceras cantonales. Religiosos y shuar compartían el significado de cosas o actividades cotidianas: idioma, vestimenta, alimentación, religión, educación. La larga convivencia entre los religiosos y shuar, hace que la misión católica de un giro; si bien al comienzo de la evangelización satanizó las creencias y prácticas de las culturas nativas, en esta segunda etapa, los misioneros mostraron respeto por las creencias y prácticas del pueblo shuar. (Ortiz Batallas, 2010). Se sustituyó la imposición, por el dialogo, el fin era mediar entre las creencias católica y la shuar, de modo que el cristianismo tomara sentido desde la fe de los shuar.

Lo anterior lleva a considerar un sincretismo religioso, pues se trata de pueblo indígena educado bajo una concepción multicultural. Se dejaron de lado los elementos que resultaban impositivos pensados bajo un enfoque homogeneizador y se optó por evangelizar sobre la base de creencias que eran similares, por ejemplo, ambas cosmovisiones creían en un poder superior; los cristianos creían en Jesús y los shuaras creen en Arutam.

“Entonces, la manera de hacer misión antes del concilio, eran que ellos debían botar la cultura, y hacerse un cristianismo como los colonos, como los otros. Entonces, ¿quién es Jesús? entonces, Jesús es Dios, pero Dios que es, Dios es Apachi, el colono dice Dios, no identifica Arutam con Dios, entonces Arutam es otro, y Dios es otro, entonces, si Jesús es Dios, no es shuar, es colono. Entonces, Jesús colono, no es un Jesús Dios, mi Dios. Entonces ahora se está haciendo ese esfuerzo de identificar a Dios que se ha encarnado Arutam, se ha encarnado en la virgen y se hizo Jesús, entonces Jesús es su Dios. Ese esfuerzo estamos haciendo en la iglesia, por orden del concilio mismo, para que reconozca que Jesús es Dios, porque de no Jesús es un colono, lo ha traído los misioneros, viene de



los misioneros, no es nuestro. Si Jesús es Dios, entonces es de los colonos, pero si Jesús es Arutam, es nuestro”¹⁵

Tal como se puede observar, no sólo hubo influencia por parte de los salesianos sobre los shuar, sino también viceversa. Desde que ocurrió reconocimiento y valoración a las creencias de los shuar, este último pudo participar activamente en temas relacionados con su organización y su formación. Además, por esa época, en el contexto internacional despertó el interés y la valoración por la diversidad étnica y cultural, lo que contribuía a que los misioneros consideraran su forma de intervenir en el territorio. La catequesis doctrinal e individualista fue reemplazada por una catequesis mucho más práctica, cuyo centro era la sociedad y su acción social (Broseghini, 1993).

3.8 Organización Política Administrativa (FICSH)

Antes de reseñar la estructura organizacional del pueblo shuar, se presenta a continuación un “antes” y un “después” de la organización socio-política de los shuar, basado en una comparación de los autores Jaime Zallez y Alfonso Gortaire.

Tabla 2: Organización Socio - Política

Nº	ANTES	AHORA
1	“Grupos Unificados” por: territorio, lengua, lazos familiares – étnicos, defensa.	Unificados fundamentalmente por los mismos lazos y por su afiliación a la Federación
2	Carentes de poder político centralizado.	Poder centralizado en la Federación de Centros Shuar
3	Autoridad del paterfamilias. Del jefe ocasional “carismático”.	Transferencia de autoridad a la Federación: Ejercida por – Síndicos – Jefes de asociación – Pres. Federación – Asamblea.
4	Órgano: “Chimpi”: Tradición, ley órdenes.	Órganos: Radio Federación, Periódicos Chicham. Publicaciones

¹⁵ Entrevista a Siro Pellizaro, abril de 2018. El padre Pellizaro muestra esa nueva forma de evangelización, totalmente contraria al modo utilizado al principio. Para lograr el objetivo, que era el de difundir el mensaje del cristianismo en los pueblos selváticos, las misiones sustentaron su mensaje en las creencias existentes en el pueblo shuar. Por referir un elemento, los misioneros usaron la mitología shuar para introducir preceptos del evangelio. Conforme menciona Siro Pellizaro, ejecutaron esta idea muchos años después de convivir con los indígenas shuar, pues al arribar a la zona se tenía una concepción totalmente diferente. Hasta la actualidad continúan buscando mecanismos para catequizar a los niños y jóvenes shuar bajo un enfoque combinado de cosmovisiones cristianas e indígenas shuar.



UNIVERSIDAD DE CUENCA

Nº	ANTES	AHORA
		del Centro de Documentación e Investigación cultural shuar – Escuelas Radiofónicas - Cursos de capacitación de líderes.
5	<p>Familia: Unida: Unidad de producción, base social, ámbito de autoridad del Paterfamilias.</p> <p>Patriarcal; Poligámica (poligínica, no poliándrica) Usorilocal.</p> <p>Matrimonio por: derecho al primo cruzado de sexo opuesto, levirato, sororato, negociación, conquista y rapto.</p> <p>Sumisión de la mujer</p>	<p>Pierde su importancia nuclear y básica.</p> <p>Poligámica en cotados casos;</p> <p>Tradición seguida sin rigidez.</p> <p>Mayor capacidad de elección de cónyuge.</p> <p>Mayor libertad, instrucción y movilización de la mujer.</p>
6	<p>Familia extensa: Participa de una región. Unido en ritos, fiestas, guerra.</p> <p>Propiedad comunal. Posesión de un territorio.</p>	<p>Aparición de Centros. Formados en base a la familia extensa. Grupos de 300 aprox.</p> <p>Asociaciones de Centros: vinculados por territorio y linajes.</p>
7	Tribu: familias extensas emparentadas por algún matrimonio.	Federación de Asociaciones y Centros. Más amplia que la Tribu (Agrupados de las cinco principales).
8	Ausencia de las Clases sociales	Estratificación incipiente, tanto de personas como centros, según instrucción, economía, poder.
9	Ausencia de grupos de poder.	Grupos de poder en pugna
10	<p>Prestigio por cumplimiento de instrucción, iniciaciones, investiduras, valor, pericia en caza, pesca, guerra.</p> <p>Haber vengado todas las muertes de su grupo</p>	<p>Capacitación, dinero, castellanización, adquisición de símbolos económicos de prestigio: ropa, radio.</p> <p>Cargos en la Federación.</p>



UNIVERSIDAD DE CUENCA

N°	ANTES	AHORA
11	Relaciones: Intercambio. Alianzas ocasionales de defensa.	CEDOC. Fraternales, Utilitarios.

Fuente: Jaime Zallez y Alfonso Gortaire

Elaborado por: Sandra Guzmán

Se puede observar como la población shuar pasó de un estado de ausencia de poder y de clases sociales, de aplicar justicia indígena, de conformación de familias extensas, y de una organización descentralizada, a concentrar el orden y las decisiones en federaciones y asociaciones, al uso de la moneda como forma de intercambio, a reducir la poligamia, a la castellanización como medio principal de comunicación, entre otras prácticas.

En el año de 1964 los shuar, con la ayuda de los misioneros salesianos, conformaron la Federación de Centros Shuar (FICSH); la historia de la Federación Shuar, es la historia de la incorporación de los shuar en el estado ecuatoriano. (Rubenstein, 2005); la organización como una federación legitimó a los shuar como ecuatorianos, concediéndoles derechos de ciudadanos y otorgándoles capacidad de gestión y diálogo frente al Estado.

La constitución de los shuar como federación, propició la construcción de la identidad de este grupo indígena dentro de estado ecuatoriano, la FICSH proporcionó a la circunscripción shuar una base territorial e institucional, que posibilitó el reconocimiento y la reivindicación étnica en el país; permitió a los shuar incorporarse en la sociedad nacional con ciertos privilegios, entre ellos la admiración por sus prácticas pasadas (reducciones de cabezas) y por su asimilación del estado nacional mediante la instrucción de los salesianos (Ortiz Batallas, 2010).

En la actualidad, la mayor parte de la población shuar es socio de la Federación Shuar, una organización con un sistema jerárquico occidental, con un directorio electo de forma democrática y con una demarcación geográfica definida en el momento de su constitución.

3.8.1 Organizarse la vía para proteger el territorio}

Un elemento trascendental en la historia de colonización y nacionalización del pueblo shuar, fueron los colonos provenientes de la sierra ecuatoriana en busca de minerales y productos característicos de la Amazonía; y de países vecinos como Colombia en el período de extracción del caucho en los años 1880 y 1920. La población proveniente de la Sierra Central y Austral tenía como objetivo asentarse en suelo selvático por las enormes riquezas naturales que este poseía, ello representó mucha presión para el territorio y para el pueblo shuar, pues los nativos al sentirse despojados de sus tierras ancestrales protagonizaron invasiones y surgieron fuertes enfrentamientos. De estos sucesos, nace la denominación colectiva de pueblo guerrero, violento y sanguinarios (Esvertit, 2008).



Como se indicó en los ítems anteriores la colonización en el Oriente constituía una política de estado para incorporar al territorio amazónico ecuatoriano al Estado. Precisamente, en aras de efectuar esa política, es que se encomendó a los salesianos la tarea de ciudadanizar a la población nativa a través de diferentes estrategias: evangelización, educación, fin de la poligamia, organización, entre otras. No obstante, una de las actividades que más resistencia provocó y que hasta la actualidad genera conflicto fue la asignación de terrenos a colonos para que cultivaran y habitaran superficies que por siglos habían sido propiedad de los shuar.

Los colonos que arribaron al Oriente, en su mayoría provenían de las provincias de Azuay, Cañar y Chimborazo, los asentamientos poblaciones se ubicaron de forma indistinta y fueron los propios nativos quienes entregaron las tierras a cambio de objetos que ellos consideraban novedosos o a cambio de precios risibles.

Los salesianos preocupados por el riesgo al que se enfrentaban los shuar con respecto a sus territorios, comunicaron al gobierno central, con la finalidad de buscar soluciones. Por el año de 1950, los salesianos presentaron algunas propuestas al gobierno, en ellas enfatizaban la necesidad de políticas que permitieran proteger las tierras habitadas por los shuar, considerando que el territorio es parte fundamental para la cultura y el futuro como grupo indígena. El gobierno de turno de aquella época concedió a los salesianos la representación del grupo indígena shuar; dicha representación como una forma de evitar abusos que pudieran cometerse en contra del shuar, por su desconocimiento del castellano y del nuevo sistema en el cual se insertaban. Además, se continuaría con el plan inicial, reducir la dispersión de los shuar, concentrándolos en asentamientos controlados, mejorando el uso de la tierra y protegiéndolos de la enajenación de tierras colona.

La representación de los salesianos sobre los shuar vino además acompañada de acciones que promovían al shuar como un agente político y sujeto de su propio desarrollo (Guarderas, 1974). Por citar un caso, un suceso que marcó la cohesión como shuar y la atención del parte del Estado hacia este territorio, fue el conflicto limítrofe entre Ecuador y Perú en 1941; luego de la guerra y de la posterior firma del Tratado de Río de Janeiro, este grupo étnico se dividió, algunos shuar pasaron a formar parte del territorio peruano y el resto continuo en Ecuador. El Estado por su parte, intensificó la presencia ecuatoriana tanto civil como militar en la frontera, convirtiendo a los shuar y a su territorio en un espacio simbólico por estar situado en el área de litigio.

El Estado creó el Instituto Nacional de Colonización (INC) el cual, a través del Centro de Reconversión Económica del Azuay en 1952 inició procesos organizados de colonización de habitantes provenientes de Azuay y Cañar. Años más tarde dicho proceso tomó mayor fuerza en los años de 1960 y 1970, bajo los gobiernos Ramón Castro Jijón (Junta Militar) y Guillermo Rodríguez Lara, donde se expidieron las Leyes de Reforma Agraria y Colonización.

A pesar de que en las leyes antes referidas se amparaba la adjudicación gratuita y directa de las tierras a los shuar, éstas no se cumplieron, la adjudicación se tornaba cada vez más compleja y



los shuar continuaron perdiendo territorio. Con ese escenario desalentador, la única vía para conservar la tierra, era la organización del pueblo shuar.

Shuar y salesianos promovieron la organización como solución al conflicto territorial, crearon la FCSH, una organización cuyos miembros son exclusivos de la etnia shuar, a continuación, los principales ideales que caracterizaron la conformación de la Federación:

- Conservación de la cultura, idioma y territorio.
- Protección de los derechos de los shuar
- Fortalecimiento de la integración de la etnia shuar al Estado
- Construcción de la identidad shuar, de forma que el resto de grupos indígenas y no indígenas los reconocieran.

“...cuando formaron la federación, no la fundaron ellos, la fundaron los misioneros (...) para defenderlos de la invasión de la colonización, por eso se hizo la Federación y eso tenían que hacer los dirigentes...”.

Entrevista Padre Siro Pellizaro, 2018.

En la actualidad la Federación Interprovincial de los Centros Shuar (FICSH) es una estructura organizativa de tercer grado, creada en el año 1964, que agrupa a 38 asociaciones y 490 centros shuar. El objetivo de la FICSH se centra en la defensa de sus tierras y la protección de su identidad. El Territorio actual es de 900.688 has, de las cuales hasta el 2013, el 80% tiene título global colectivo. Por otra parte, el grupo territorial shuar de la Cordillera del Cóndor creó la figura de Territorio Shuar Protegido para la Conservación y Constituyó un Comité del Gobierno del Pueblo Shuar Arutam (CGPSHA) reconocido por la FICSH. El pueblo Shuar Arutam está conformado por 10.000 personas, tiene una superficie de 200.000 has y fue creado en el año 2001 y 2003, en la primera asamblea con dirigentes de 60 centros shuar.

Las principales organizaciones de las Nacionalidades Shuar y Achuar en Morona Santiago, son la NASHE, OSHE y FICSH. La NASHE, con sede en Makuma, recién en el 2010 cambia su nombre a FIPSE, Federación Independiente del Pueblo Shuar del Ecuador; De más reciente conformación es la Organización Shuar del Ecuador (OSHE) con 40 Centros y la Organización Independiente Shuar de la Amazonia Ecuatoriana (OISAE).

La NASHE, OSHE y la FICSH formaron en 1998 el Comité Interfederacional como mecanismo de defensa y espacio para el debate de estrategias a tomarse frente al tema petrolero y minería, así como también como un mecanismo de coordinación política, cuyo brazo político es MUPP – PACHAKUTIK.



3.9 Asentamientos territoriales concentrados y dispersos

Por el año de 1894 emprendió la Misión Salesiana en el Oriente Ecuatoriano, con una duración aproximada de 50 años. Más de cien años después de concluida la misión, se puede observar la influencia de esta misión sobre la población; caracterizada por ser mayoritariamente cristiana, por su constitución organizacional y por sus nuevos modos de vida.

El establecimiento de la Misión Salesiana fue clave para el proyecto de ciudadanización. El cantón Santiago de Tiwintza fue fundado por los Salesianos, quienes en un inicio intentaron asentar el pueblo en lo que actualmente es la comunidad de Kushapuk; sin embargo, por pedido del Coronel Lamar, comandante del ejército en 1958, la población civil se ubicó junto al Destacamento Militar, hoy Batallón de Selva 61.

Los lazos de familiaridad y/o amistad de la población residente con los militares que permanecían en el batallón y con los maestros que trabajaban en los centros educativos, fueron determinantes para el traslado de colonos al lugar. Con la colaboración de un diputado de la provincia de Morona Santiago, se consiguió elevar al asentamiento de Santiago a parroquia el 25 de enero de 1966, parroquia que pertenecía a Santiago de Méndez. Con el CREA se logró la fundación de San José de Morona con 15 colonos procedentes de parroquias del Azuay en 1991 se eleva a Santiago a la categoría de parroquia. El 23 de octubre del año 2002, después de varias gestiones, en el gobierno de Gustavo Noboa Bejarano, se aprobó la cantonización de Tiwintza.

La Misión Salesiana es una de las principales ejecutoras del camino de herradura desde el Azuay y fue la fuerza motora para transmitir las visiones del mundo occidental, basadas en el Estado de Derecho, el tiempo lineal, la propiedad privada y las concepciones monoteístas de la religión; en contraposición a una cosmovisión del tiempo multilíneal, donde coexisten el pasado y futuro en una sola temporalidad, en la cual las concepciones sobre la propiedad del suelo son comunales y guardan relación con el uso de la selva, donde prima el principio del derecho consuetudinario y la legitimidad por encima del derecho privado.

Aún hoy, luego de 100 años de la intervención de agentes externos en los pueblos amazónicos, se mantienen sus formas de ver los relacionamientos sociales y ambientales, si bien hoy, la gran mayoría, se reconocen como pertenecientes a la fe católica y ser ciudadanos de un Estado de derecho, su vida doméstica, pública y común se considera como parte de un todo. Aún es posible escucharlos referirse a su pueblo shuar como una gran familia común, por ello un shuar que habita en Gualaquiza puede encontrar a sus primos, tíos y sobrinos en poblados de Santiago de Méndez; aún es posible escucharlos referirse a su dios Arutam como el principal dador del universo, equiparable al Jesús de los cristianos católicos.

Entonces, entender la trayectoria histórica de estos asentamientos, es entender un cúmulo de intereses estatales que impulsaron el éxodo de población serrana con el fin de posicionar su poder dentro de un territorio considerado rico en recursos naturales, minerales e hidrocarburos. Significa mirar con otros ojos la innovadora estrategia de Reforma Agraria que impulsó el Estado



en la década de los años sesenta y setenta, luego de la caída de las exportaciones de los sombreros de paja toquilla, donde se produjo, en su máxima expresión, la devastación de grandes reservas de bosque para dar paso a los pastos cultivados orientados a la ganadería extensiva.

En resumen, la formación de los asentamientos tuvo la siguiente dinámica: colonos que se radican en las planicies más cercanas a los ríos, donde se desbroza selva para reemplazarla por pastos cultivados. A su vez, la población shuar se desplaza en forma paulatina en los territorios de las márgenes de los ríos, como una forma para preservar su medio de vida y continuar con la recolección de frutas, la caza de mamíferos y especies de pájaros, además de la pesca. Ello generó asentamientos claramente diferenciados hoy en día, caracterizados por estructuras urbanas con servicios básicos, centros de poder político, sistemas de conectividad de mejor calidad y cobertura más alta de servicio de transporte, educación y salud, y centros shuar dispersos, desprovistos de servicios básicos, con baja cobertura de servicios y alejados del poder político.

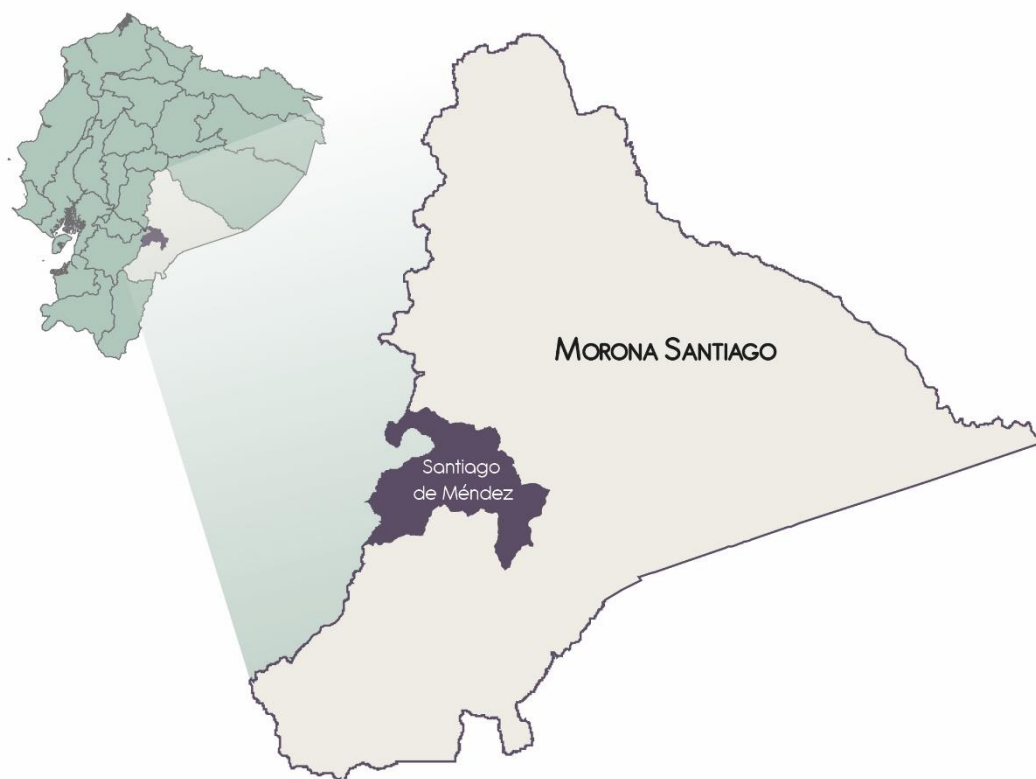
4 CAPITULO V: EL CANTÓN SANTIAGO DE MÉNDEZ, DIAGNÓSTICO

4.1 Santiago de Méndez

El objeto de estudio definido para esta investigación, es la población shuar del cantón Santiago, emplazado sobre el Valle del Upano en la provincia de Morona Santiago. El cantón Santiago limita al norte con Sucúa y Logroño, al Sur con el cantón con el cantón Limón Indanza, al Este con la frontera internacional de Perú y al Oeste con territorios de las provincias de Azuay y Cañar. El cantón está conformado por 7 parroquias: Santiago de Méndez, Copal, Chupianza, San Luis del Acho, San Francisco de Chinimbimi, Patuca y Tayuza. (GADM Santiago, 2015)

Ilustración 4: Ubicación del Cantón Santiago

Zona de Estudio



Elaboración: Sandra Guzmán

En el cantón Santiago, los primeros pobladores fueron los shuar. No obstante, en la actualidad coexisten dos grupos claramente diferenciados: shuar y colonos. Las diferencias se sustentan en el idioma, las costumbres, las características económicas y culturales y en sus formas de vida. La población shuar del cantón Méndez, representa el 37,20% del total de habitantes que residen

en dicho cantón. El pueblo shuar es poseedor de una cultura rica y única, por su idioma, música, gastronomía, medicina ancestral, festividades; además del enorme territorio natural (718.2220 has legalizadas y 150.000 has por legalizar) sobre el cual se ubican sus asentamientos.

Los colonizadores que arribaron a Santiago, procedían de las provincias vecinas de Azuay y Cañar, llevados por la crisis económica causada por la caída el sombrero de paja toquilla, llegaron a la Amazonía en busca de mejores oportunidades. Debido a la extracción de oro en las orillas de los ríos cercanos al territorio de Santiago de Méndez, los primeros foráneos en llegar, fueron los mineros.

Fotografía 6: Representación entre Colono y Shuar, Cantón Méndez



Fuente: Recorrido de campo 20-04-2018

Elaborado por: Sandra Guzmán

Debido al boom de la explotación aurífera en la parroquia Santiago, y por ende al crecimiento poblacional que experimentaba el territorio, el Gobierno Central, mediante decreto ejecutivo decide elevarla a cantón el 23 de septiembre de 1942. A partir de ese acontecimiento se establecieron instituciones públicas, representantes del gobierno para atender y gestionar las demandas de la población (GADM Santiago, 2015).

Tabla 3: Población según parroquia



Cantón/Parroquia	Población Total	Población Shuar	% shuar, respecto al total
Santiago	9.295	3.249	34,95%
Santiago de Méndez	3.008	474	15,76%
Copal	480	27	5,63%
Chupianza	467	42	8,99%
Patuca	2.133	1.110	52,04%
San Luis de El Acho	618	164	26,54%
Tayuza	1.510	709	46,95%
San Francisco de Chinimbimi	1.079	723	67,01%

Fuente: PDOT Santiago de Méndez, 2015

Elaborado por: Sandra Guzmán

4.2 Indicadores sociales

4.2.1 Densidad poblacional

El área de estudio comprende la zona urbana del cantón Santiago y sus 6 parroquias rurales. La superficie del cantón Méndez, representa el 7,03% del total de la provincia de Morona Santiago; desde el punto de vista demográfico, la proyección cantonal proyectada al 2018 asciende a 10.859 habitantes, lo que representa el 5,76% del total de su provincia.

Tabla 4: Población nacional, provincial y del cantón Santiago

Descripción	Población 2010	Proyección población 2018
Nacional	15.012.228	17.023.408
Provincial	153.163	188.028
Santiago	9.665	10.859

Fuente: Censo de Población y Vivienda. 2010. Instituto Nacional de Estadísticas y Censos. INEC

Elaborado por: Sandra Guzmán

4.2.2 Población asentada en la zona urbana y rural

En el país el desplazamiento de la población de las zonas rurales hacia las ciudades consideradas polos de desarrollo como Quito, Guayaquil y Cuenca, fue un fenómeno social vinculado al boom petrolero y a la instauración del proceso desarrollista de sustitución de importaciones impulsado por las dictaduras militares de los años sesenta y setenta del siglo XX.

El fenómeno urbanizador en el Ecuador se ha mantenido con tendencias crecientes en el país; en el año 1990, la población urbana al 55,41%, mientras que en 2010 subió a 62,77%. Sin embargo, en la provincia de Morona Santiago sucede lo contrario, la población tiende a concentrarse en las



zonas rurales, es así que, para el año 2010 la población asentada en el área urbana fue de 33,55%, frente al 66,45% de población que se ubicaba en el área rural. Este comportamiento se mantiene en la proyección realizada por el INEC para el año 2018, el 33,77% de población reside en la zona urbana del cantón y el 66,23 en la zona rural.

En el cantón Santiago la distribución de los habitantes según áreas, sigue el comportamiento provincial, aunque el porcentaje de población que reside en el área urbana es aún más bajo, es así que, el 24% de población habita en la zona urbana y el 75,50% en la zona rural.

Tabla 5: Población del Cantón Santiago de Méndez

Área de residencia	Hombre	Mujer	Total
Área Urbana	1.114	1.163	2.277
Área Rural	3.745	3.273	7.018
Total	4.859	4.436	9.295

Fuente: Censo de Población y Vivienda. 2010. Instituto Nacional de Estadísticas y Censos. INEC
Elaborado por: Sandra Guzmán

4.2.3 Comportamiento demográfico

4.2.3.1 Tasa de Fecundidad

Morona Santiago, es la provincia con la tasa de fecundidad más alta en el Ecuador, pues registra una tasa de 3,9 hijos en el año 2015. En general todas las provincias del Oriente, registran una alta tasa global de fecundidad. Las provincias de Pichincha, Tungurahua, Galápagos y Azuay, presentan tasas más bajas.

Tabla 6: Tasa de Fecundidad

Mayor TGF	Año			
	2010	2012	2015	2010
Morona Santiago	4,7	4,4	3,9	3,3
Napo	3,9	3,8	3,6	3,3
Zamora Chinchipe	3,9	3,7	3,5	3,1
Menor TGF	2010	2012	2015	2010
Pichincha	2,2	2,2	2,1	2,0
Tungurahua	2,5	2,4	2,3	2,2
Galápagos	2,5	2,5	2,4	2,4

Fuente: Censo de Población y Vivienda. 2010. Instituto Nacional de Estadísticas y Censos. INEC
Elaborado por: Sandra Guzmán



4.2.3.2 Esperanza de vida

En el país las probabilidades de muerte de la población han disminuido durante los últimos años, producto, entre otros factores, de la ampliación de la cobertura y/o mejoramiento de la calidad de los servicios de salud, saneamiento y educación. Sin embargo, en lo que respecta a esperanza de vida según sexo, Morona Santiago junto a otras provincias del Oriente, presentaba una de las tasas más bajas para mujeres.

Tabla 7: Provincias con mayor y menor esperanza de vida en el Ecuador, según sexo

Hombres	Años			
	2010	2012	2015	2020
Los Ríos	68,6	69,1	69,8	71
Esmeraldas	69,1	69,5	70,2	71,3
Chimborazo	70,0	70,8	71,9	73,4
Mujeres	2010	2012	2015	2020
Los Ríos	75	75,5	76,3	77,6
Zamora Chinchipe	76	76,4	77,1	78,2
Morona Santiago	76	76,4	77,1	78,2

Fuente: Censo de Población y Vivienda. 2010. Instituto Nacional de Estadísticas y Censos. INEC
Elaborado por: Sandra Guzmán

Si se comparan las esperanzas de vida de los años 2010 al 2020 en Morona Santiago, se constata que el promedio de años que espera vivir una mujer desde su nacimiento, se eleva de 76 a 78,2.

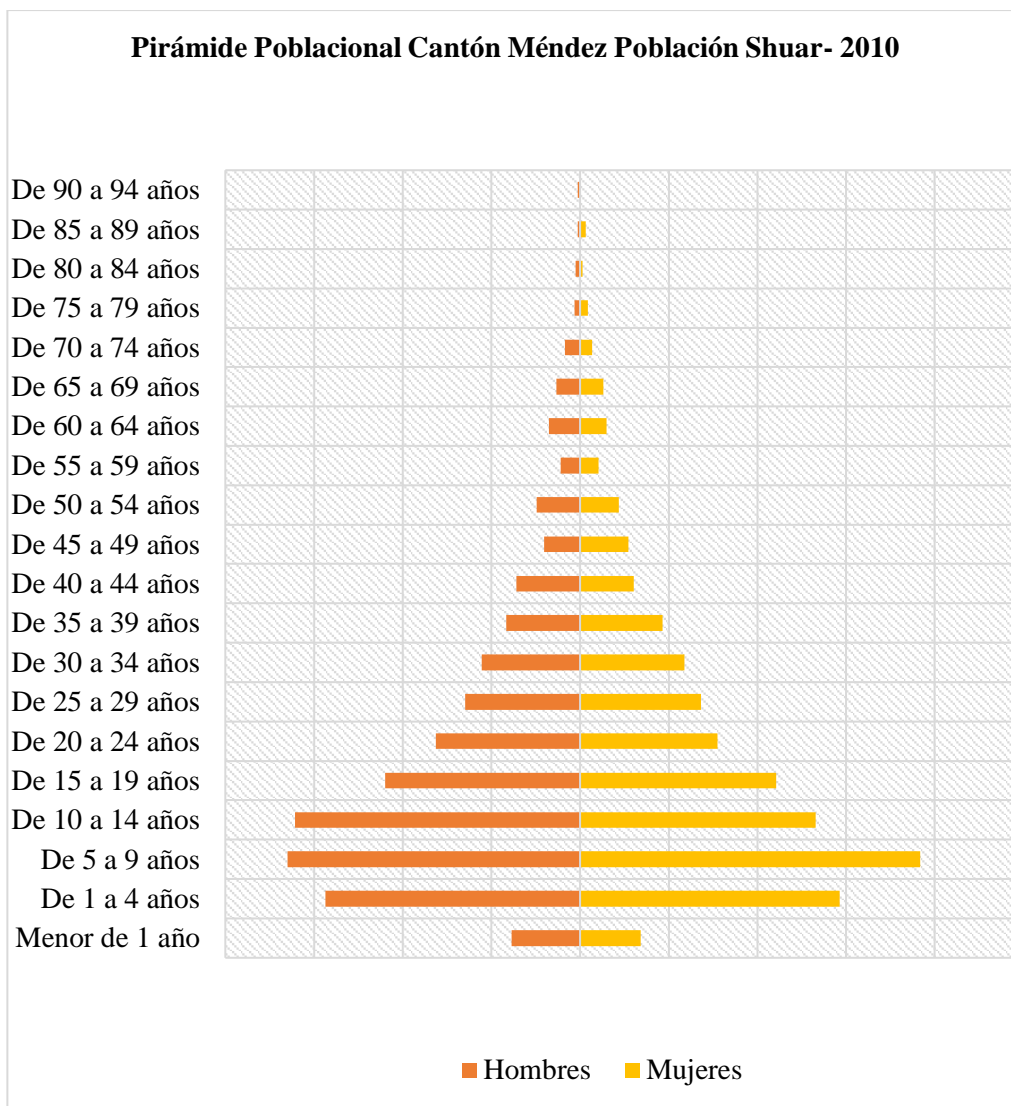
4.2.4 Composición de la población por edad y sexo

En el Gráfico N° 1 según la información recabada por el Instituto Nacional de Estadísticas y Censos (INEC), se aprecia que la población shuar asentada en el cantón Santiago de Méndez presenta una estructura poblacional progresiva caracterizada por una base ensanchada y su cúspide estrecha, debido a la población se concentra en los escaños bajos de la pirámide.

La población menor de 15 años de edad representa el 50,63% de la población y la población mayor a los 65 años el 2,92%. En conclusión, la estructura de la pirámide poblacional indica que es una población joven.



Gráfico 1: Pirámide poblacional Cantón Santiago Población Shuar - 2010



Fuente: Censo de Población y Vivienda. 2010. Instituto Nacional de Estadísticas y Censos. INEC

4.2.5 Identidad étnica

4.2.5.1 Población según auto identificación

En el Tabla N° 7 se observa que en el cantón Santiago, se registra mayor porcentaje (57,05%) de población mestiza; tanto en la zona urbana como rural se observa mayor población mestiza.

En lo que respecta a la población indígena, en el cantón Santiago habitan un total de 3.458 personas dentro de esta categoría, como se había mencionado anteriormente, la mayor parte reside en el área rural (46,49%) y, finalmente, en el cantón Santiago, el 3,54% se reconoce como blanca. De acuerdo con lo que se indicó en el capítulo II, la población mestiza y blanca, del área



de estudio, es producto del desplazamiento de habitantes, mayoritariamente de las provincias de Azuay y Cañar, en la época de la colonia.

Los colonos quienes llegaron desde otras regiones del país y de otros países como Colombia en la época del caucho (1820 y 1920), en busca de mejores condiciones de vida atraídos por los minerales y productos tropicales ejercen una fuerte presión sobre el territorio shuar. En el siglo pasado, bajo la política estatal de los gobiernos de turno y con la ayuda de la iglesia, los colonos, se asentaron en territorios que ancestralmente habían sido ocupados por los shuar, y generaron modificaciones en los modos de vida de la población shuar, ello generó profundos conflictos que aún generan controversia en la actualidad.

Tabla 8 : Población indígena según autoidentificación según sexo y área de residencia

Autoidentificación	Urbano		Rural	
	Número	Porcentaje	Número	Porcentaje
Indígena	195	8,56%	3.263	46,49%
Afroecuatoriano	65	2,85%	36	0,51%
Negro	4	0,18%	11	0,16%
Mulato	27	1,19%	19	0,27%
Montubio	8	0,35%	22	0,31%
Mestizo	1.838	80,72%	3.465	49,37%
Blanco	137	6,02%	192	2,74%
Otro	3	0,13%	10	0,14%
Total	2.277	100%	7.018	100%

Fuente: Censo de Población y Vivienda. 2010. Instituto Nacional de Estadísticas y Censos. INEC
Elaborado por: Sandra Guzmán

4.2.5.2 Población indígena según nacionalidad

En lo referente al tipo de nacionalidad en el cantón Santiago, se observa que la nacionalidad shuar es la predominante (93,96%); así mismo, del total de población shuar, el 95,81% reside en la zona rural. La población shuar opta por vivir en el área rural, por su estrecha relación con la naturaleza; no obstante, las brechas entre la población de la zona urbana y rural son profundas, puesto que los habitantes rurales se encuentran en condiciones de desventaja en cuanto al acceso de bienes y servicios básicos.

Tabla 9: Población según Nacionalidad, por Área



UNIVERSIDAD DE CUENCA

Nacionalidad	Área Urbana	Área Rural	Total
Shuar	136	3.113	3.249
Kichwa de la Sierra	13	18	31
Otras Nacionalidades	46	132	178
Total	195	3.263	3.458

Fuente: Censo de Población y Vivienda. 2010. Instituto Nacional de Estadísticas y Censos. INEC
Elaborado por: Sandra Guzmán

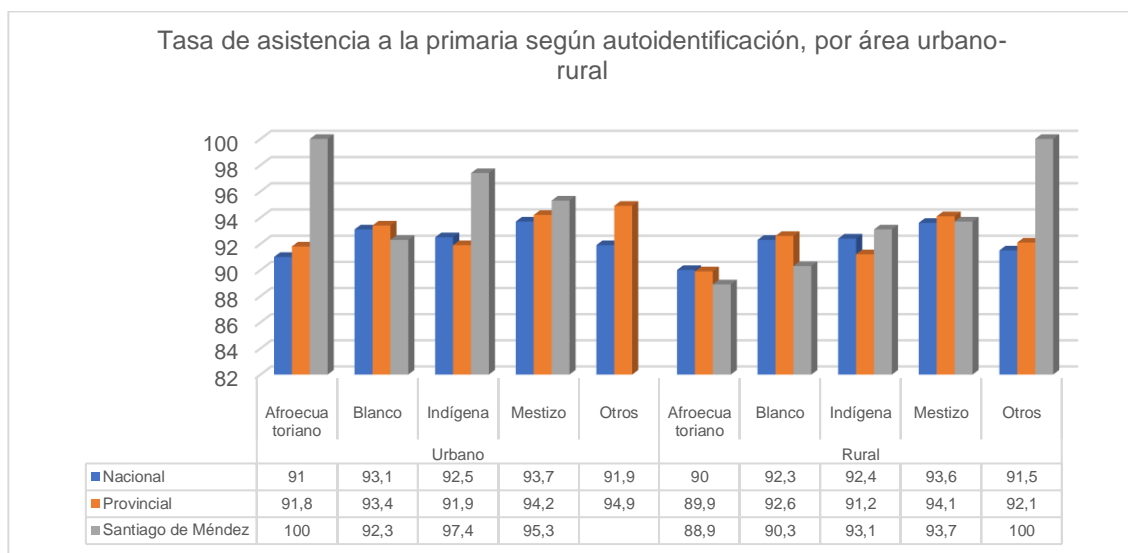
4.2.6 Educación

4.2.6.1 Tasa de asistencia a la primaria

La tasa neta de asistencia a la primaria a nivel nacional, provincial y cantonal muestra excelentes parámetros, pues en la mayoría de categorías supera el 90%, excepto en la población que se identifica como afroecuatoriana asentadas en las zonas rurales.

Si se hace una comparación entre la población en edad escolar de las zonas urbanas con las rurales, se aprecia que en la nacional y en la provincial la diferencia es prácticamente nula. La población que se autoidentifica como indígena, que en el caso del cantón Santiago de Méndez es principalmente Shuar, la tasa de asistencia a la primaria varía solo en 4,3 puntos porcentuales.

Gráfico 2: Tasa de asistencia a la primaria según autoidentificación, por área urbano-rural



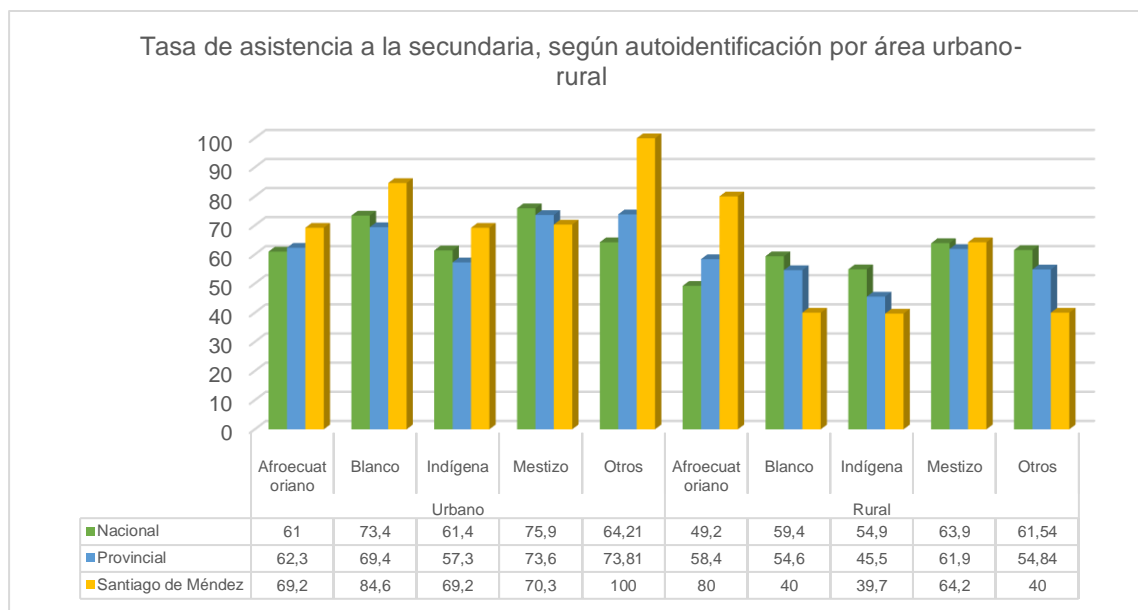
Fuente: Censo de Población y Vivienda. 2010. Instituto Nacional de Estadísticas y Censos. INEC
Elaborado por: Sandra Guzmán

4.2.6.2 Tasa de asistencia a la secundaria

En el gráfico 3 se parecía que la tasa de asistencia a la secundaria descende considerablemente en todas las categorías de análisis (nacional, provincial y cantonal), en comparación con la primaria.

En la población que se autoidentifican como mestizos no hay una variación significativa entre zonas (urbano-rural). En cambio los afrodescendientes, blancos, indígenas y otros muestran diferencias relevantes. Por su parte la población adolescente Shuar¹⁶ que habitan en la zona urbana tiene una tasa de asistencia escolar mas alta que la rural con 29,5 puntos de diferencia. En el gráfico xx se puede observar con mayor detalle los resultados.

Gráfico 3: Tasa de asistencia a la secundaria según autoidentificación, por área urbano-rural



Fuente: Censo de Población y Vivienda. 2010. Instituto Nacional de Estadísticas y Censos. INEC
Elaborado por: Sandra Guzmán

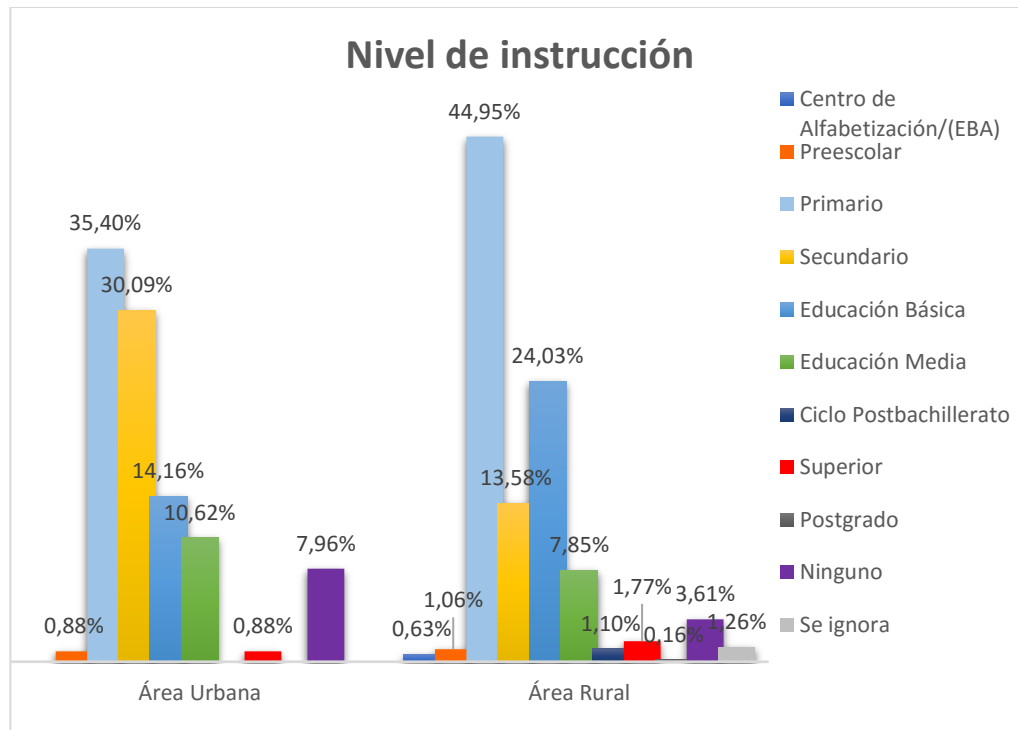
4.2.6.3 Nivel de instrucción

De la población que vive en el cantón Méndez que se autoidentifica como Shuar, tan solo 113 viven en la zona urbana y en la zona rural hay 2547 habitantes. En el gráfico 4 es posible apreciar que el 44,95% de las personas que culminaron la primaria se asientan principalmente en el área rural a diferencia del 35,4% del área urbana, mientras que en la categoría de secundaria se invierten los resultados, rural: 13,58% y urbana: 30,09%; de igual manera sucede con la educación media.

¹⁶ En el cantón Santiago de Méndez, la población que se autoidentifica como indígena, es mayoritariamente Shuar

Para los Shuar tienen formación de tercer y cuarto nivel es mínima, pues el 77% del área rural y el 0,88% del área urbana, tienen formación superior y tan solo el 0,16% tiene posgrado (área rural).

Gráfico 4: Nivel de Instrucción



Fuente: Censo de Población y Vivienda. 2010. Instituto Nacional de Estadísticas y Censos. INEC
Elaborado por: Sandra Guzmán

El acceso a servicios básicos es un indicador de las condiciones del bienestar social, denota un nivel relativo de buena vida; además de reducir desigualdades sociales; posee implicaciones directas en la salud y la calidad de vida, lo que a largo plazo se traduce en la acumulación de capital humano.

4.2.7 Características de habitabilidad y acceso a servicios básicos

4.2.7.1 Procedencia del agua

Para esta investigación se consideró el acceso a cuatro tipos de servicios básicos: i) procedencia del agua, ii) tipo de servicio higiénico, iii) procedencia de luz eléctrica, y iv) eliminación de basura. Los resultados obtenidos se disgregaron por urbano-rural de con la intención de visibilizar posibles desigualdades, dentro de los componentes antes mencionado

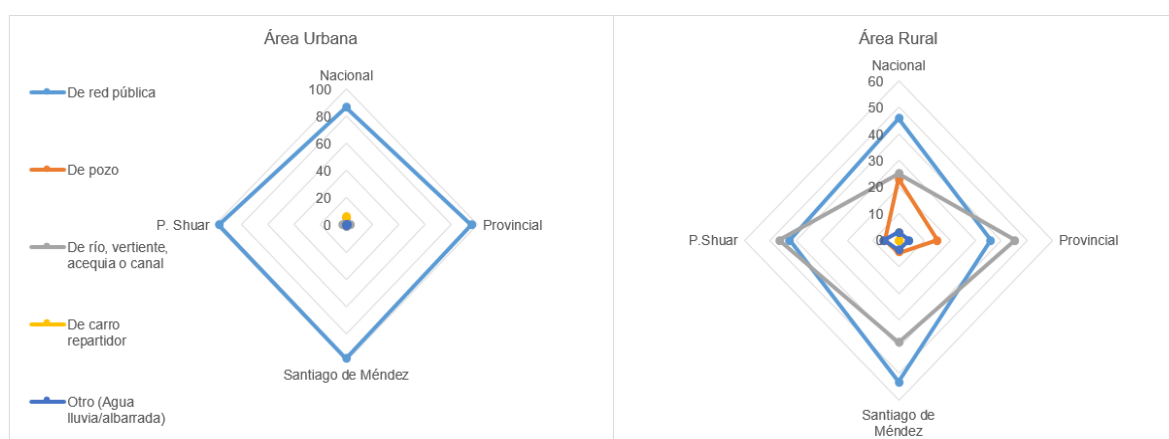
La cobertura de agua en la zona urbana a través de red pública nivel nacional es de 86,78% de viviendas que tienen con el servicio. En la provincia de Morona Santiago tiene una cobertura

levemente superior a la nacional (93,78%). En el cantón Santiago de Méndez y la población Shuar asentada en él, superan levemente a los resultados provinciales con un 98,39% y 97,22% respectivamente.

En tanto que, la realidad de la población de las zonas rurales es precaria. Los resultados indican que, a nivel nacional y provincial la cobertura de la Red Pública es tan solo del 45,92% y 35,83%, respectivamente. En el contexto local, el cantón Santiago de Méndez está por encima del nacional y provincial con el 53,3%, finalmente en la población Shuar el 46,52% del agua para consumo humano procede del río o vertiente y el 42,3 de la Red pública.

En el Gráfico N° 5 se presenta una comparación entre zonas urbana - rural, de la procedencia del agua para consumo.

Gráfico 5: Procedencia de agua



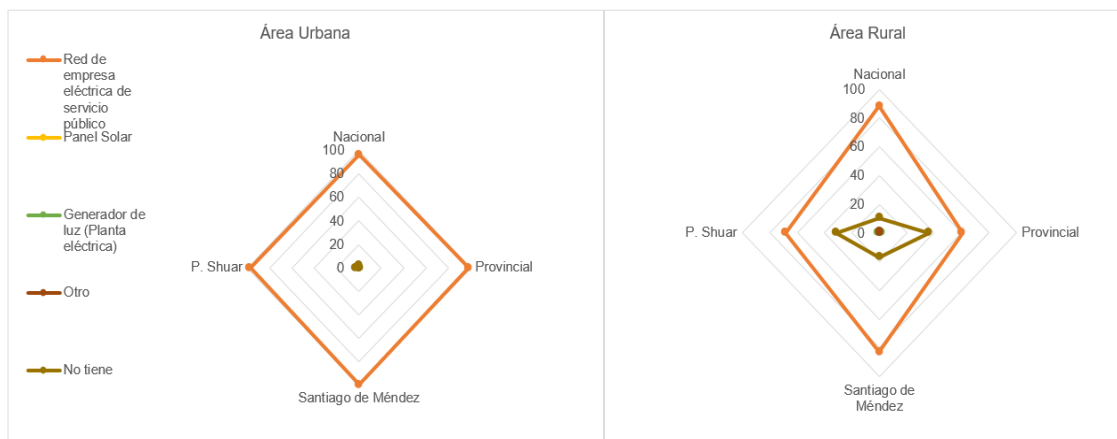
Fuente: Censo de Población y Vivienda 2001- 2010. Instituto Nacional de Estadísticas y Censos. INEC
Elaborado por: Sandra Guzmán

4.2.7.2 Procedencia de luz

La cobertura de electricidad de red pública tanto para el sector urbano como para el rural, según los datos de Censo de Población Vivienda del 2010, es mayoritaria; en el primero están por encima del 95%.

En el sector rural la realidad varía, la nacional y cantonal superan el 80%, no obstante, este escenario disminuye considerablemente para la provincia (60,66%) y para la población shuar, pues tan solo el 68,6%, tiene cobertura de la red pública, mientras que el 31,3% no cuentan con el servicio y el 0,2% utiliza un generador de luz.

Gráfico 6: Procedencia de la luz eléctrica



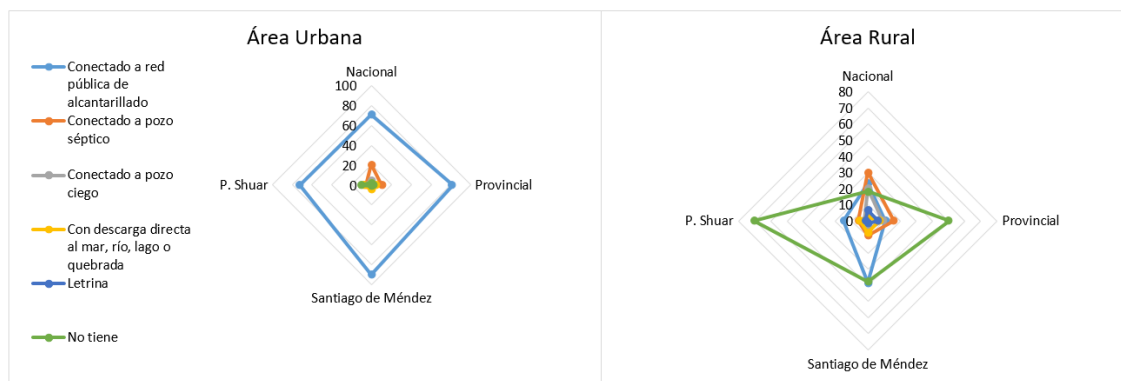
Fuente: Censo de Población y Vivienda 2001- 2010. Instituto Nacional de Estadísticas y Censos. INEC
Elaborado por: Sandra Guzmán

4.2.7.3 Eliminación de excretas

En el Ecuador la eliminación de excretas en la zona urbana se las hace principalmente a través de la Red Pública de Alcantarillado (71%). En la provincia, el tipo de servicio higiénico es primordialmente conectado a la red pública de alcantarillado y a pozo séptico con el 81,42% y 9,49% respectivamente. Analizando el área donde se realizó la investigación se aprecia que en el cantón Santiago de Méndez se encuentran por encima de la tasa provincial con el 81,42% y la población Shuar esta 72,2% está conectada a la red pública

Ahora, en el caso de las zonas rurales los resultados varían radicalmente, a nivel nacional el 22,93% tiene cobertura de la Red pública de alcantarillado, el provincial está por debajo con el 10,88%, el cantón Santiago de Méndez tiene el 38,36% y la población Shuar el 14,9%. En el caso de la última según los datos de INEC el 70,7% no tiene un sistema de eliminación de excretas y tan solo el 6% tiene pozo séptico.

Gráfico 7: Eliminación de excretas



Fuente: Censo de Población y Vivienda 2001- 2010. INEC
Elaborado por: Sandra Guzmán

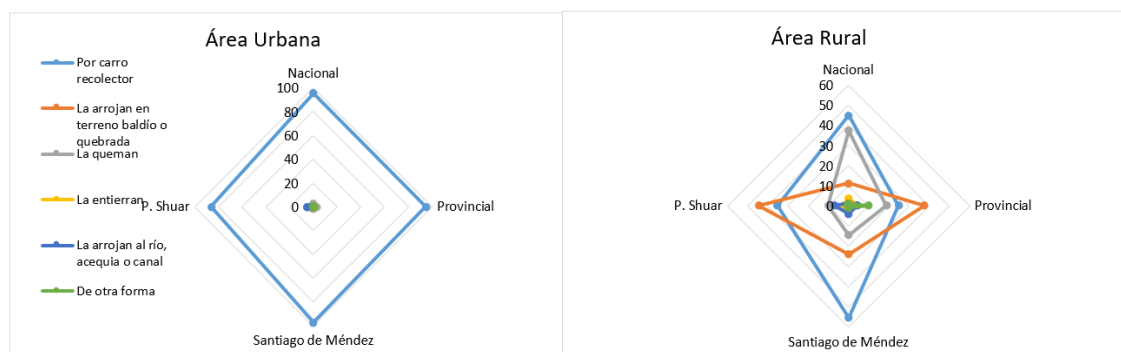
4.2.7.4 Servicio de recolección de basura

La eliminación de la basura en las zonas urbanas es principalmente a través de carro recolector, a nivel provincial la provincia es el 94,66% y cantonal un 97,1%. La población está ligeramente por debajo de la nacional con el 86,1%.

En las zonas rurales al igual que en otros indicadores, el servicio de alcantarillado disminuye notablemente. En el cantón Santiago de Méndez la cobertura del servicio asciende al 55,29% mientras que, a nivel nacional, tan solo el 44,092% tiene cobertura y en la población Shuar la mayoría lo arrojan en un terreno baldío o en las quebradas de sus comunidades y el 35,2% lo hace a través del carro recolector.

En el gráfico 8 se presenta a detalle, la eliminación de basura dentro del área de estudio.

Gráfico 8: Servicio de recolección de basura

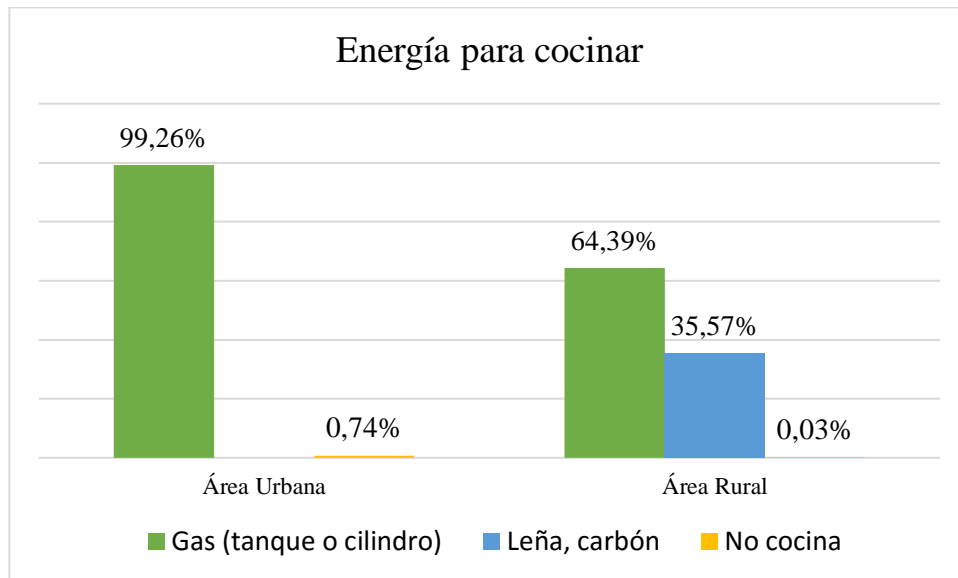


Fuente: Censo de Población y Vivienda 2001- 2010. Instituto Nacional de Estadísticas y Censos. INEC

4.2.7.5 Energía para cocinar

La población shuar que habita en el área urbana cocina a gas, en tanto que la población del área rural tan solo el 64,39% usa este combustible y el 35,57% todavía utiliza leña. Esto impacta directamente con la conservación de la selva.

Gráfico 9: Energía para cocinar



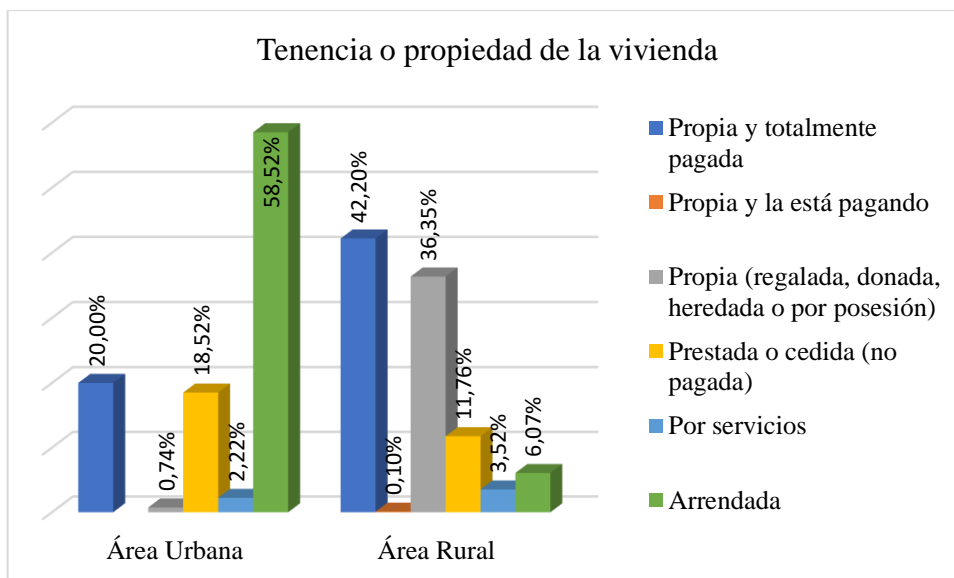
Fuente: Censo de Población y Vivienda 2010. Instituto Nacional de Estadísticas y Censos. INEC
Elaborado por: Sandra Guzmán

4.2.7.6 Tenencia o propiedad de la vivienda

Analizando el indicador de tenencia de vivienda, se observa que en el área urbana el 58,25% arrienda, el 20% indica que son propias y totalmente pagadas y el 18,52% tienen viven en viviendas prestadas o cedidas.

En cambio, en el área rural la mayoría afirma que habitan en viviendas propias, el 42,2% es propia y totalmente pagada y el 36,35% es regalada, donada, heredad o por posesión, técnicamente propia. Mientras que el porcentaje de prestada o cedida (11,76%) y arrendada (6,07%) es relativamente bajo comparación con el área urbana.

Gráfico 10: Tenencia o propiedad de la vivienda



Fuente: Censo de Población y Vivienda 2010. Instituto Nacional de Estadísticas y Censos. INEC
Elaborado por: Sandra Guzmán

4.2.8 Conclusión

Para responder al Objetivo 1 de la presente investigación: “Determinar las características socioeconómicas de la población shuar del cantón Méndez por: área urbana y rural” se procesaron algunas variables de las bases de población y vivienda del VII Censo de Población y VI de Vivienda 2010 del INEC.

La población del cantón Méndez representa el 6,28%, esto es, 9.295 habitantes del total de la provincia de Morona Santiago. La extensión territorial de Méndez es de 1.551,45 km² y presenta una densidad poblacional de 6,69; un valor mayor al índice provincial de 6,15 habitantes/km².

En cuanto a la composición por edad, el 49,45 % de la población de Méndez es adulta, el 17,91 % es joven, y el 32,63 % es infantil. Más de la mitad de la población total del cantón Méndez se autoidentifica como “mestizo” (57,10%), en segunda posición se encuentra el grupo “indígena” con el 37,2% y en tercera posición el grupo “blanco” 3,5%. Del total de población que se autoidentifica como indígena, el 94% pertenece a la población shuar, esto es, 3.249 individuos; después se encuentra el grupo Kichwa Amazonia con el 0,9% que corresponde a 31 personas.

Del total de la población shuar que registra el cantón Méndez, apenas el 4,19% reside en el área urbana, frente al 95,81% de población shuar que vive distribuida en diferentes asentamientos del área rural.



A nivel nacional, en el año 2010, la tasa de analfabetismo fue del 6,80 %. En la provincia de Morona Santiago, para el mismo periodo la tasa fue ligeramente inferior con el 6,60%. En la población shuar del cantón Méndez esta variable es superior, en el área urbana el 9,07% no sabe leer ni escribir mientras que en el área rural este porcentaje es de 11,4%.

En lo que respecta a la cobertura de servicios básicos, las comunidades solo disponen de dos servicios, cocina a gas y luz proveniente de red eléctrica. El acceso al gas se encuentra desarrollado casi en su totalidad debido en gran medida a que la mayoría de los hogares se encuentran cerca de la vía principal. Pocos hogares utilizan leña o carbón para cocinar. Por otro lado, si bien existe cobertura de luz proveniente de la red eléctrica, esta es baja, cubriendo pocos hogares; unos con medidor de uso exclusivo para su hogar y otros con medidor de uso compartido.

La cobertura de agua potable por medio de red pública es inexistente. En el área rural, zona donde reside la mayor parte de población shuar, el 46,5% de los hogares consumen el agua de “río, vertiente, acequia o canal”, el 5,8% de “agua lluvia/albarrada). En el caso de la categoría “red pública” según área, se puede analizar que 97,2% de los hogares de la zona urbana obtienen el agua de la red pública, frente a un 42,3% de los hogares de la zona rural; no obstante, se debe considerar que esté porcentaje agrupa a hogares de las cabeceras parroquiales, las mismas que sí disponen del servicio, no así las comunidades rurales.

Las comunidades no poseen sistemas de eliminación de aguas servidas; estas son comúnmente depositadas en terrenos baldíos. Una pequeña parte de la población utiliza los servicios higiénicos que disponen las escuelas de las comunidades, los cuales son de tipo letrina. En el área rural el 70,7% de los hogares indica que no tiene servicio higiénico.

Adicionalmente, no existe cobertura de eliminación de basura por carro recolector; los hogares arrojan los desechos sólidos a terrenos baldíos o quebradas, en el caso de la zona rural. Los pocos hogares que residen en el área urbana si cuentan con el servicio de carro relector.

De forma breve se ha presentado ciertas tablas que indican las características de la zona de estudio, basadas en la información oficial del INEC, a esto se añadirá la información obtenida a través de entrevistas y grupos focales, sobre los significados y experiencias del Buen Vivir de la población indígena shuar.

4.3 Diagnóstico Situacional

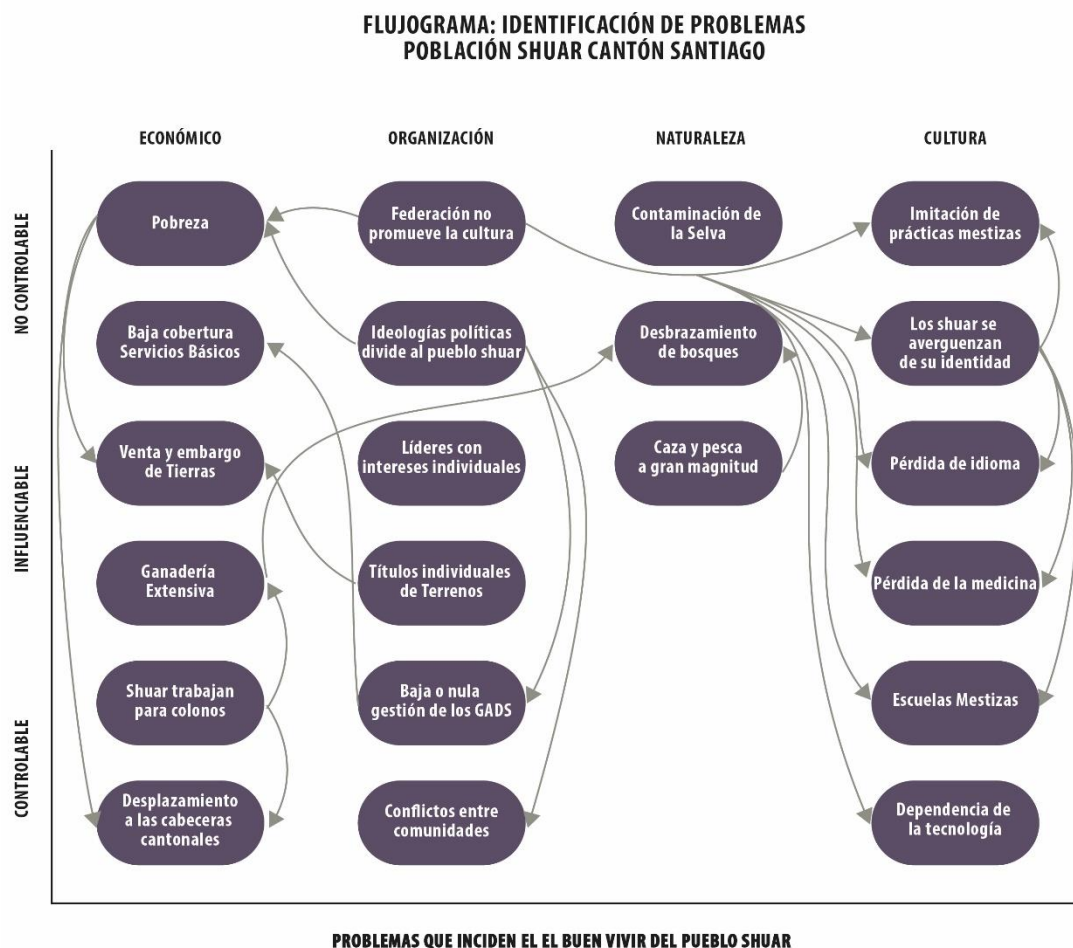
El diagnóstico fue ejecutado mediante un proceso participativo que incluyó el desarrollo de un transecto, talleres, grupos focales y entrevistas a profundidad a dirigentes de la Asociación Shuar Méndez, líderes comunitarios y reconocidos representantes shuar que han trabajado en el tema del Buen Vivir.

Los elementos que los participantes consideraron como problemas para alcanzar el Buen Vivir o como los factores negativos que han incidido en mayor y medida en el cambio de las formas de vida del pueblo shuar, fueron analizados a través de un flujograma.

En el eje de las “Y”, se colocaron las variables “controlable”, “influenciable” y “no controlable”, mientras que en el eje de las “X” los campos sobre los cuales se identificaron los diferentes problemas: “Economía”, “Organización”, “Naturaleza” y “Cultura”. Cada uno de los aspectos negativos percibidos por los participantes, fueron discutidos en función de su impacto y su nivel de atenuación.

El flujograma es una técnica que identifica las relaciones de causa-efecto de los problemas, luego que se ha identificado todos los problemas se determina el número de entradas (consecuencias) y salidas (causas) (Red CIMAS, 2009, pág. 52). Aquellos problemas que contengan mayor número de flechas de salida, corresponden a las causas y lo que posean el mayor número de flechas de entrada, son las consecuencias.

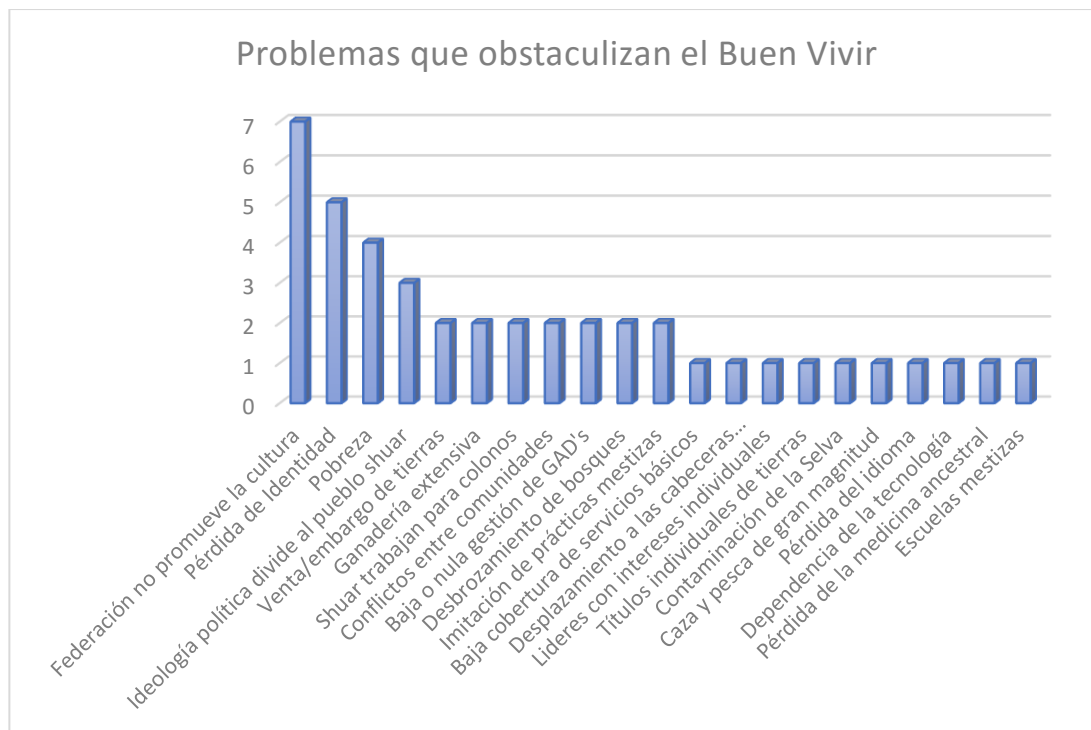
Figura 1: Identificación de problemas, población Shuar Cantón Santiago



Fuente: Talleres con la Asociación Shuar Méndez
Elaborado por: Sandra Guzmán

Una vez identificados los problemas, se procedió a reconocer aquellos problemas con el mayor número de entradas y salidas (nudos críticos), que obstaculizan el Buen Vivir, según la percepción de las comunidades shuar.

Gráfico 11: Problemas que obstaculizan el Buen Vivir



Fuente: Talleres, entrevistas en campo

Elaborado por: Sandra Guzmán

En el gráfico N° 11 se puede observar que el primer nudo crítico que impide el Buen Vivir, está relacionado con la identidad del pueblo shuar, pues según muchos habitantes la Federación Shuar no promueve la cultura shuar y no atiende y gestiona las demandas de los shuar ante los organismos competentes. La falta de atención a la cultura de un pueblo tan rico como lo es el shuar, ocasiona la pérdida de elementos que lo hacen diferente de cualquier otro grupo humano; esto es, idioma, vestimenta, medicina ancestral, festividades, entre otros.

El débil fortalecimiento de la cultura conlleva a la pérdida inevitable de la identidad shuar, los pobladores shuar están cada vez más preocupados por parecerse a los mestizos, por ser, poseer y hacer lo que hacen los mestizos. Bajo la intención de obtener un estilo de vida similar al del blanco-mestizo, los shuar se han desplazado hacia las cabeceras cantonales, en busca de plazas de trabajo u oportunidades de educación que les posibilite alcanzar las condiciones de vida que ellos tanto anhelan. En este contexto, un buen número de habitantes shuar se halla ante el fuerte dilema, de quedarse en su territorio y vivir bajo sus tradiciones o movilizarse hacia las grandes urbes y adaptarse a nuevas formas de vida.



“Entonces, para defenderlos de la invasión de la colonización, por eso se hizo la Federación y eso tenían que hacer los dirigentes, pero no, como se han contagiado, corrompido con la plata, no, basta que le den plata reconoce todo, los dirigentes no defienden, el mismo cargo es para ganar plata, no es para defender nada...”. (P Pellizaro, 2018)

Por otra parte, la política nacional es un asunto que tiene dividida y en constante conflicto a las comunidades. En un primer momento, los shuar tuvieron que aceptar la imposición de la Federación shuar como única forma de representación, y en un segundo momento tuvieron que aceptar y participar de una nueva forma de hacer política, la del blanco-mestizo, y es que los shuar son parte de movimientos políticos, ya sea militantes, candidatos o representantes de gobiernos locales. Estos sucesos han provocado considerables conflictos dentro del pueblo shuar, primero por las considerables diferencias ideológicas, segundo porque el pertenecer a gobierno local, se ha fragmentado la estructura de los shuar basada en la familia y en las comunidades.

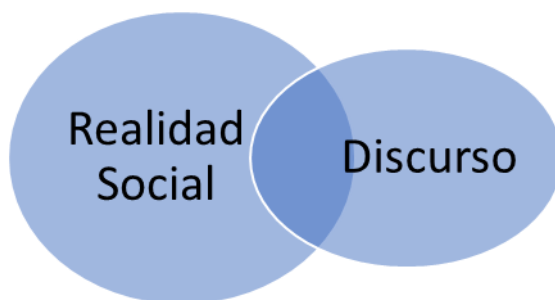
En lo que respecta a los gobiernos locales, autoridades elegidas por la población para representarlos, también han sido identificados como un problema para los shuar, pues según la población no atienden y gestionan las demandas de la población, hay una débil cobertura de servicios básicos, falta de atención al tema vial, ausencia de proyectos productivos, baja cobertura de los servicios de salud, entre otros.

La población shuar del cantón Méndez, constituye un grupo humano fuertemente influenciado por la cultura mestiza occidental; en este sentido, la política representa una oportunidad para conseguir trabajo, y claro está que el shuar al trabajar dentro de una estructura ajena a su forma de organización nativa, no trabaja por los intereses de su pueblo.

La pobreza, la caza y pesca a gran magnitud, el desbrozamiento de bosques, la venta y embargo de tierra; constituyen obstáculos para alcanzar el Buen Vivir pues la población, en su afán de obtener ingresos o alimentos para sus familias están ejerciendo gran presión sobre los recursos naturales de la selva y poniendo en riesgo la tenencia de sus territorios. La cultura shuar vivirá mientras conserven su territorio, pues la vida misma se desarrolla dentro de ese espacio.



4.3.1 Actores sociales



En el estudio de los actores sociales y las percepciones sobre los elementos del Buen Vivir se ha utilizado el enfoque teórico del “análisis crítico del discurso”. Se estudió la manera como el habla reproduce las relaciones de los shuar en la comunidad, su relación con la naturaleza y la forma como ve su forma de vida. Por medio de grupos focales, entrevistas y observación participante se intentó identificar los elementos del Tarimiat Pujustin para el pueblo shuar del cantón Santiago. La narrativa y el discurso de la población constituyen el insumo principal del análisis de los significados y prácticas del Tarimiat.

En este sentido el análisis del discurso para la presente investigación identificará:

- Significados del Buen Vivir para la población shuar
- La relación entre el significado y las prácticas del Buen Vivir y el Tarimiat Pujustin
- Elementos para alcanzar el Buen Vivir

Generalmente los discursos de la mayoría de la gente se producen en la cotidianidad: frente a miembros de su familia, vecinos, lugares de trabajo (selva, río, hogar). Y es precisamente en estos espacios donde se reproducen las expresiones de descontento y cuestionamiento frente a un problema.

¿Qué es un actor social?

Antes de ingresar al trabajo de campo para la identificación de los actores sociales fue necesario definir el alcance del concepto. A partir de los aportes de los teóricos de la acción colectiva de los años setenta, se entiende por actor social a los grupos sociales que se encuentran en:

“La esfera de interacción social entre la economía y el Estado, compuesta ante todo por la esfera íntima (en especial la familia), la esfera de las asociaciones (en especial las asociaciones voluntarias), los movimientos sociales y las formas de comunicación pública. La sociedad civil moderna se crea por formas de autoconstitución y automovilización. Se institucionaliza y generaliza mediante las leyes, y especialmente los



derechos objetivos, [en tanto que son producto de su intervención en su formación y transformación] que estabilizan la diferenciación social” (Cohen y Arato, 2000).

El actor social (sociedad civil) puede ser analizado a partir de sus formas autónomas del discurso, por sus maneras particulares de asociación y de los objetivos que direcciona su forma de intervenir frente al Estado y al resto de la sociedad.

4.3.2 Informantes claves y los primeros elementos del Buen Vivir

A través de un taller con la Asociación Shuar Méndez, se identificó a los actores sociales del cantón Santiago. Con el listado de actores se procedió a realizar un sociograma con el fin de identificar el nivel de involucramiento de cada actor con el Buen Vivir.

Tabla 10: Lista de actores identificados

INSTITUCIONES	ACTORES INTERMEDIOS	ORGANIZACIONES DE BASE
<ul style="list-style-type: none">• GAD Parroquial Copal• GAD Parroquial San Luis de El Acho• GAD Parroquial Patuca• GAD Parroquial San Francisco de Chinimbimi• GAD Parroquial Chupianza• GAD Parroquial Tayuza• Cuerpo de Bomberos Méndez• Iglesia• GAD Cantonal de Méndez• GAD Provincial• Ministerio de Educación	<ul style="list-style-type: none">• Grupo de Música• Club Deportivo• Tiendas Comunitarias• Emprendimiento productivo comida Típica• Grupo de Danza Tsapamen, Nukantai, Muchikim• Grupo de Mujeres Artesanas• Panadería Kuri• Radio FICSH• Aso. Shuar Méndez• CGPSHA• FICSH• OSHE	<ul style="list-style-type: none">• Centro Shuar Saant San José• Centro Shuar Piankas• Centro Shuar Chimius• Centro Shuar San Simón de Ipiakum• Centro Shuar Kukantai• Centro Shuar Charip• Centro Shuar Kurints• Centro Shuar Pania• Centro Shuar Tuntiak



INSTITUCIONES	ACTORES INTERMEDIOS	ORGANIZACIONES DE BASE
<ul style="list-style-type: none">• Ministerio de Gestión Política• Ministerio de Inclusión Económica• Distrito 14d06 de Limón• Ministerio del Interior• MAGAP		

Fuente: Talleres con la Asociación Shuar Méndez
Elaborado por: Sandra Guzmán

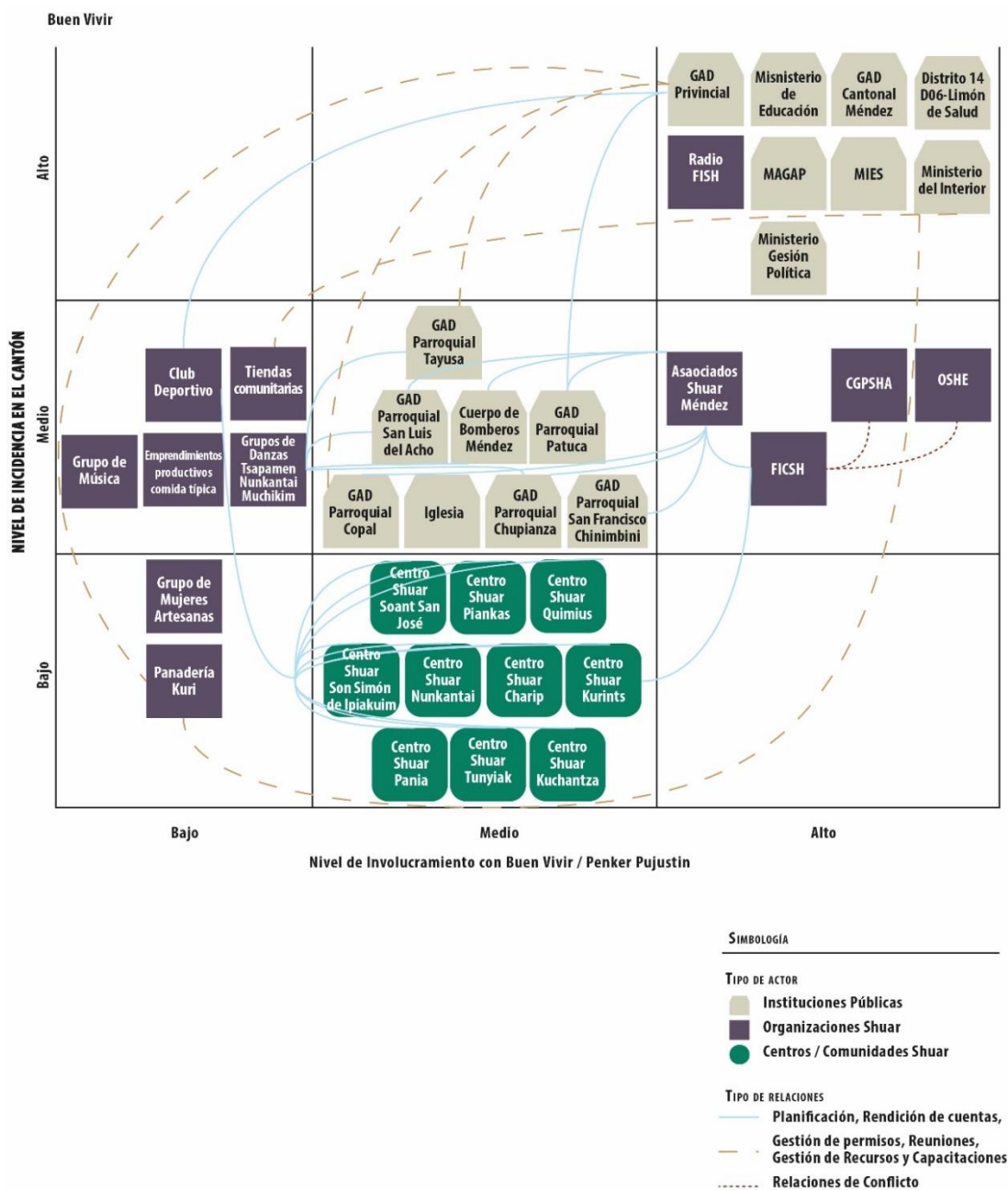
El sociograma es un instrumento que permite visualizar a los actores y grupos sociales presentes en el territorio y trazar las conexiones existentes entre ellos. Sirve para identificar el grado de aislamiento o conexión que los actores sociales tienen frente a un tema determinado.

Para esta investigación, el sociograma de actores se elaboró con la finalidad de identificar el tejido social de las diferentes organizaciones presentes en el cantón Méndez (asociaciones shuar, gobiernos locales, instituciones públicas, comunidades); además, se identificaron los conflictos entre los actores y el peso sociopolítico.

Aspectos que se tomaron en consideración para la elaboración del sociograma en la zona de estudio:

- Mapeo de actores e identificación de las relaciones que mantienen entre sí los diferentes actores sociales presentes en el territorio (tejido asociativo y población en general).
- Identificación de población no organizada. Sectores afines o amigos, con los sectores opuestos o simplemente diferentes.
- Análisis de las redes y el discurso de los actores.

Figura 2: Sociograma de Actores Sociales



Fuente: Talleres con la Asociación Shuar Méndez
Elaborado por: Sandra Guzmán

El sociograma del cantón Santiago refleja las relaciones que mantienen los diferentes actores del cantón Méndez, provincia de Morona Santiago, así también evidencia el nivel involucramiento de la Aso. Shuar Méndez con las instituciones del Estado en torno al Buen Vivir.

Asimismo, a través del sociograma, se identificó las relaciones de la población shuar de dicho cantón, representada en su organización (Aso. Shuar Méndez), con el resto de organizaciones tanto del Estado como de la sociedad civil; ello permitió localizar actores claves a ser entrevistados para la obtención de información relevante sobre el Buen Vivir.



Se establecieron tres tipos de niveles en cuanto a la incidencia de la organización en el cantón y su nivel de involucramiento con el Buen Vivir a) alto, b) medio y c) bajo. En el eje “X” se colocó el nivel de involucramiento de los actores con el Buen Vivir; y en el eje “Y” se situó el nivel de incidencia dentro del cantón.

A continuación, se analizan las relaciones entre los actores, en función de su involucramiento con el Buen Vivir.

Nivel de incidencia Alto e involucramiento Alto

El total de las instituciones públicas identificadas y las principales asociaciones shuar tienen alta incidencia dentro del cantón, así como alto involucramiento con los temas del buen vivir; concepto, alcance, actividades, entre otros. El resultado probablemente se deba a que las organizaciones del estado trabajan en diferentes áreas en virtud de cumplir con los objetivos del Plan Nacional del Buen Vivir, provocando que la población las relacione estrechamente con el Buen Vivir.

Nivel de incidencia Medio e involucramiento Medio

Los Gobiernos Autónomos Parroquiales, Cuerpo de Bomberos e Iglesia se caracterizan por tener un nivel medio de incidencia y un nivel medio de involucramiento con los temas del Buen Vivir.

Nivel de incidencia Bajo e involucramiento Medio

En general los centros shuar del cantón tienen un bajo nivel de involucramiento en las actividades del cantón; sin embargo, posee un nivel medio en cuanto a su relación con los temas del Buen Vivir.

Se aprovechó la ejecución del sociograma en el primer taller, para indagar en los participantes el significado del Buen Vivir. La traducción en shuar del Buen Vivir proporcionada por los asistentes fue: ***Penker Pujustin***, y el significado estuvo estrechamente asociado con el acceso a servicios básicos, educación, trabajo y salud.

¿Qué significado tiene para usted el Buen Vivir / Penker Pujustin?

- *Vivir Bien*
- *Servicios Básicos: agua, luz, teléfono, alcantarillado*
- *Educación*
- *Producción*
- *Recursos Económicos*
- *Vivienda*
- *Vivir en armonía*
- *Tener profesión*
- *Para vivir bien: salud, medicina tradicional*



UNIVERSIDAD DE CUENCA

El significado compartido por los participantes responde a dos situaciones: por un lado, al viaje de la modernidad en el que ya está subida la población shuar y por otro lado al alcance del concepto de Buen Vivir proporcionado por el Estado Ecuatoriano a través de la constitución, este tema se ampliará en el próximo capítulo.



5 CAPITULO VI: BUEN VIVIR: SIGNIFICADOS, PRÁCTICAS Y PROPUESTAS DESDE LA CULTURA SHUAR

“El Buen Vivir (es) una oportunidad para construir otra sociedad sustentada en una convivencia ciudadana en diversidad y armonía con la Naturaleza, a partir del conocimiento de los diversos pueblos culturales existentes en el país y el mundo”.

José María Tortosa

5.1 El Buen Vivir, desde los pueblos ancestrales

Todas las formas que han cuestionado al capitalismo, lo han hecho desde una dimensión epistemológica, caracterizada por la modernidad, en donde el capitalismo ha sido entendido y cuestionado por su industria devastadora, por el impacto ambiental al planeta y por enorme desigualdad social generada. En este contexto, lo que más se ha generado son disidencias y críticas, no así alternativas concretas; se ha cuestionado al desarrollo; empero de ello, no se ha abandonado el marco de interpretación desde el cual ha sido introducido y criticado el desarrollo.

De todas las alternativas al desarrollo presentadas y debatidas, la alternativa que mejores opciones presenta, dentro de su marco teórico para sustituir el desarrollo devastador en el que hemos estado inmersos por décadas, es el Buen Vivir/ Sumak Kawsay/ Penker Pujustin. El Buen Vivir apareció de la mano de los pueblos indígenas de Ecuador y Bolivia, se define como una forma de vida plena apartada de las prácticas aniquiladoras e individualistas del desarrollo económico.

En los años ochenta, aparecieron nuevos actores dentro del movimiento indígena, se constituyeron organizaciones indígenas en la Amazonía ecuatoriana con el fin único de hacerle frente a los proyectos petroleros. Debido a su aislamiento del mundo occidental y a la ubicación de los pueblos amazónicos, en zonas ecológicas vulnerables, los indígenas establecieron alianzas con organizaciones ecologistas, situación que contribuyó a la reafirmación del discurso del movimiento indígena en Ecuador.

Los años noventa se caracterizaron por la revitalización de la resistencia indígena, manifestaciones de índole antineoliberal y acontecimientos por la conmemoración de los cinco siglos de resistencia y de recuperación de saberes ancestrales que surgen en el siglo XXI, emergen bajo la noción de las “nuevas viejas” propuestas conocidas con los nombres de sumak kawsay y el suma qamaña (Rodríguez, 2016).

En Ecuador y Bolivia se vivieron verdaderos procesos de refundación de los estados, a inicios del siglo XXI, el mayor logro fue la incorporación de las principales reivindicaciones de la lucha indígena, el reconocimiento de la plurinacionalidad y la inclusión del Buen Vivir – Vivir Bien como propuesto eficiente al neoliberalismo.



El Buen Vivir propone una relación diferente entre los seres humanos y la naturaleza, incorporando dimensiones mucho más humanas y éticas de forma integral. Esta nueva alternativa, se concibe y se construye dentro de un nuevo marco epistemológico, el mismo que incorpora nuevas formas de ver y actuar; considera la existencia de tiempos circulares que pueden coexistir con el tiempo lineal de la modernidad, considera la existencia de un ser comunitario (Dávalos, 2014), como un individuo ontológicamente validado para la relación hombre-naturaleza.

Desde la corriente indigenista, el Buen Vivir es definido como una vida en plenitud, sustentada en la armonía del ser humano consigo mismo, con la comunidad y con la naturaleza, incorporando la espiritualidad. El Buen Vivir / Sumak Kawsay sin la dimensión de espiritualidad sólo podría llamarse Alli Kawsay que significa vida buena y no plena; y estaría más alineado con el bienestar material.

Desde una perspectiva histórica, el Sumak Kawsay subsistió en la memoria histórica de las comunidades indígenas de la región andina como un sentido de vida, una ética que ordenaba la vida de la comunidad. Pero en tiempos de los Estados originarios no solo servía para organizar la comunidad, sino toda la sociedad, incluido el Estado. Ésta última característica, obviamente, no sobrevivió, tras la destrucción de los Estados precolombinos, con la conquista y la colonia. El Sumak Kawsay fue rescatado y practicado por las familias, el ayllu (la comunidad). Los actuales movimientos indígenas retomaron y reivindicaron este principio como perspectiva ética-civilizatoria. (Simbaña, 2014)

Según la corriente indigenista existen cuatro principios constitutivos de la chakana: reciprocidad, integralidad, complementariedad, y relacionalidad. El principio de reciprocidad orienta las relaciones sociales, la integralidad conduce el pensamiento holístico del pueblo indígena, la complementariedad describe a los elementos opuestos no como elementos enfrentados sino como elementos complementarios, y la relacionalidad orienta las decisiones hacia el consenso. (Hidalgo, A., Arias, A., & Ávila, J., 2014, págs. 36-37).

Los valores del Buen Vivir, para la corriente indigenista, son: armonía doméstica, solidaridad y compasión, la ayuda, generosidad, obligación de recibir, consejo, escucha y la trilogía no seas perezoso, mentiroso y ladrón. La trilogía fue incorporada en el artículo 83 de la constitución, en el numeral 2: No ser ocioso, no mentir, no robar.

A continuación, se describen los principales elementos de la corriente indigenista del Buen Vivir según Cubillo, Hidalgo y Domínguez. Matriz elaborada por Mauricio León en su texto El Buen Vivir en el Ecuador, del Concepto a la Medición.



UNIVERSIDAD DE CUENCA

Tabla 11 Elementos de la Corriente Indigenista del Buen Vivir

¿Qué es el Sumak Kawsay/ Buen Vivir?	<p>Vida en plenitud que incluye una dimensión espiritual.</p> <p>Pacto de convivencia entre distintos pueblos del Estado (Estado plurinacional).</p> <p>Armonía con la naturaleza (economía comunitaria e instituciones ancestrales).</p> <p>Armonía con la comunidad o con la sociedad (economía comunitaria e instituciones ancestrales).</p> <p>Respeto a la diversidad cultural (holismo)</p> <p>Participación política de todos los individuos en un plano de igualdad (consenso).</p> <p>Visibilización ontológica de los pueblos indígenas.</p>
¿Cuál es la propuesta política?	<p>Cambio civilizatorio que comprende cambio social, económico y político</p> <p>Estado plurinacional</p> <p>Economía comunitaria (comunitarismo) y gestión local del territorio</p> <p>Holismo</p> <p>Consenso</p>
¿Cuáles son los principales elementos de los diagnósticos que realizan?	<p>Crítica a la crisis de la modernidad que se concreta en el Estado-nación, el capitalismo (economía de mercado), el racionalismo y la democracia que generaron</p> <p>colonialismo, desarrollo económico extractivista, invisibilización ontológica</p> <p>de los pueblos indígenas y ejercicio de ciudadanía política de las mayorías, lo que provocó la marginación de la población indígena e innumerables conflictos sociales.</p>
¿Cuál es su marco epistemológico?	<p>Indígena: cosmovisión andina o pensamiento indígena ancestral</p>
¿El Buen Vivir es un medio o fin?	<p>Objetivo intermedio a alcanzar para un cambio civilizatorio.</p>
Cuáles son sus críticas a las	<p>Acusan a los socialistas de haber desvirtuado el</p>



otras corrientes?

verdadero sentido del Sumak Kawsay, para convertirlo en una forma de socialismo del

bienestar, eliminando así la dimensión espiritual del concepto; mientras que a los posdesarrollistas los acusan de haber vaciado de contenido el Sumak Kawsay para llenarlo

con elementos ajenos a la cultura indígena, tales como el feminismo, el ecologismo, el

sindicalismo, etc.

Fuente: Mauricio León, INEC, 2015

Elaborado por: Sandra Guzmán

El Buen Vivir es una aspiración que nace del pensamiento ancestral de los pueblos indígenas, ha generado gran impacto en la esfera académica, desde que su concepto y principios fueron incorporados en la constitución de 2008 en Ecuador. Diferentes autores han criticado acerca de si el Buen Vivir es una invención, descubrimiento, recreación o enacción; no obstante, indistintamente del debate generado en torno a este tema, el Buen Vivir / Sumak Kawsay continúa siendo un modo de vida diferente en especial en las comunidades rurales. (Hidalgo, A., Arias, A., & Ávila, J., 2014)

Después de la inclusión del término Buen Vivir / Sumak Kawsay en la constitución, el alcance del concepto empieza a ser desarrollado y enriquecido por diferentes intelectuales latinoamericanos, el objetivo fue convertir a esta novedosa propuesta en una forma ideal de vida de todos grupos indígenas y demás poblaciones que decidieran vivir de forma diferente.

L. Hidalgo, A. Arias & J. Ávila sostienen que el Buen Vivir en Ecuador se manifestó como fenómeno social junto con Carlos Viteri y la experiencia del pueblo de Sarayacu; no obstante, la evolución a alternativa respondió a diversos factores:

1. Descrédito de los Estados – nación: Pérdida de su capacidad para regular las nacionales y satisfacer las demandas de las sociedades.
2. Consolidación del movimiento indígena: El movimiento indígena se afianzó como actor político opuesto al neoliberalismo. Creación de organizaciones indígenas.
3. Nuevos movimientos sociales: Surgen nuevos movimientos sociales alternativos al neoliberalismo, coordinan con la fuerza política Movimiento Alianza País, bajo anuencia del movimiento indígena.
4. Constitución de 2008: Documento elaborado en medio de un proceso participativo , en el que el movimiento indígena participó de forma sustancial. Como resultado se incluyó el concepto del Buen Vivir, como traducción de la expresión Sumak Kawsay.
5. Ecuador y Bolivia procesos políticos similares: La propuesta del Sumak Kawsay en Ecuador se vio fortalecida con la inclusión del Sumaq Qamaña en Bolivia.
6. Declive del Desarrollo: Críticas al desarrollo como causante de la crisis ambiental y la desigualdad social. Emerge el “Posdesarrollo”.



7. Emersión de intelectuales indigenistas: Intelectuales que en un primer momento fortalecieron las bases del movimiento indígena, y seguidamente criticaron al de

En cuanto a las dimensiones del Buen Vivir, según el pensamiento indigenista de autores como Pablo Dávalos, se destaca las siguientes dimensiones.

Tabla 12: Dimensiones del Buen Vivir según el pensamiento indigenista

Pregunta	Dimensiones del Buen Vivir
¿Cuáles son las dimensiones del Buen Vivir?	<p>Pacto de convivencia entre distintos pueblos del Estado (Estado plurinacional).</p> <p>Armonía con la naturaleza (economía comunitaria e instituciones ancestrales).</p> <p>Armonía con la comunidad o con la sociedad (economía comunitaria e instituciones ancestrales).</p> <p>Respeto a la diversidad cultural (holismo)</p> <p>Participación política de todos los individuos en un plano de igualdad (consenso).</p> <p>Visibilización ontológica de los pueblos indígenas.</p>

Fuente (Cubillo, Hidalgo y Domínguez, 2014)

Elaborado por: Sandra Guzmán

En resumen, el pensamiento indigenista define al Sumak Kawsay / Buen Vivir, como una alternativa al desarrollo, una nueva filosofía sustentada en la armonía con los demás seres humanos y con la naturaleza, amparada en los principios y valores ancestrales de los pueblos indígenas.

El Sumak Kawsay no es una vía alternativa para el desarrollo, ni una nueva forma de desarrollo, ni un movimiento al socialismo y al comunismo, ni un nuevo modelo social. El Sumak Kawsay es un camino alter-nativo y alter-mundial, para la armonía y el equilibrio entre todos los seres que hacen y reproducen la vida en su conjunto (Oviedo, 2011, pág. 255)

De la misma manera, para los pensadores indigenistas, un elemento clave para el Buen Vivir es la identidad, esto es, aquellas tradiciones ancestrales, valores y los principios que los han definido como grupos indígenas y que serán aquellos que les permitirá conservar una vida de armonía consigo mismo, con su comunidad y con la naturaleza. (Hidalgo, A., Arias, A., & Ávila, J., 2014, pág. 45).



5.2 *Significado Buen Vivir para el pueblo shuar*

El Buen Vivir siempre ha estado inmerso en el pueblo shuar, su forma de vivir ha dado fe de ello. Antes de la colonización y la modernización, la comunidad shuar tenía sus formas propias de ver, ser y actuar; el shuar tenía sus reglas y leyes que, aunque no estaban escritas, eran reconocidas y respetadas por todos, la vida shuar consistía en la reciprocidad, la espiritualidad amparada en el poder de Arutam, la caza, y producción sostenida, la educación impartida por la familia y la defensa imperante de su territorio, todo ellos convergían en la conservación infalible de su identidad.

“Nosotros el Penker Pujustin, ahora el Buen Vivir. El Buen Vivir es lo que decimos vivir en plenitud, vivir en reciprocidad, en amistad, en unión, pero teniendo mis propias chacras, teniendo mi propia casa, eso... Ahora, si hay, si hay, a veces no es visible, porque hablan de lo, usted como mestiza puede interpretar a su manera, pero nosotros también interpretamos a nuestra manera, a nuestro sentir” (Guarderas, 2018)

Para el pueblo shuar el Buen Vivir implica retomar la forma de vida indígena, apreciando y fortaleciendo el saber ancestral, *“Volver aprender de nuevo, esa es la lógica”* (Mashinkias, 2018). Propiciar relaciones armónicas entre el ser humano y el medio en el que habita, es sentir paz y plenitud en su visita a la cascada, en su trabajo en la huerta, en su danza, cuando su espíritu se enlaza con Arutam. Convertirse en un ser comunitario y no individual, proteger la identidad shuar, transmitir a las generaciones jóvenes los conocimientos de los sabios shuar y vivir en el tiempo circular de su cultura.

En la guía diseñada para las entrevistas, se incorporó al final la pregunta ¿Qué significa para usted el Buen Vivir?, esto con el objetivo de evitar inducción en las respuestas de los entrevistados. A continuación, se presenta una discusión sobre la traducción del Buen Vivir en shuar.

Cuando se indaga a un shuar acerca del concepto del Buen Vivir, la respuesta parece estar dividida, pues algunos afirman que el significado es Penker Pujustin y otros aseguran que es Tarimiat Pujustin. Sobre este tema José Astudillo, 2017 en su tesis doctoral, desarrolló una discusión para entender el alcance de ambos significados.

Penker Pujustin

Desde que el Gobierno de la Revolución Ciudadana incorporó en la constitución del Ecuador el Buen Vivir y lo utilizó como slogan para promover y difundir su planificación, la cultura shuar lo ha traducido como Penker Pujustin y entendido como el acceso a servicios básicos, vialidad, fuentes de trabajo, salud, etc.; mientras que el Tarimiat Pujustin, se entiende como la Buena Vida, el equilibrio de las distintas esferas que componen la existencia shuar. (Astudillo, 2018)

La traducción Penker Pujustin genera inconformidad en la población, como expresa un dirigente *“ya estoy empachado de escuchar el buen vivir, debe decir mal vivir, estamos acabando al país*



porque los recursos del Estado ya no existen, ya terminaron” (Jintia, 2016, citado en Astudillo, J. El Buen Vivir para superar las desigualdades, 2017). Esto conduce a considerar que se está frente a un vaciamiento del concepto, pues las políticas de gobierno no se han cumplido y por tanto no habría un Buen Vivir.

El Estado se apropió de la traducción literal del Buen Vivir, por ello, para la población shuar el Penker Pujustin implica la intervención del Gobierno y sus diferentes instituciones en programas apoyo para el emprendimiento de proyectos de carácter socio-económico, cobertura de servicios como agua potable, energía eléctrica, vialidad, salud, educación, fuentes de trabajo que permitan obtener ingresos económicos para adquirir bienes y servicios y programas de beneficencia como el bono de desarrollo, bonos para personas en estado de vulnerabilidad y dotación de viviendas.

“...yendo al fondo no hay Buen Vivir, no hay, yo miro así, por qué, dónde está el gobierno nacional, dónde está municipio, dónde está prefectura provincial y dónde está alcaldes o GAD’s parroquiales, para decir Buen Vivir a sus pueblos, no hay, no hay fuente de trabajo, no hay becas estudiantiles, no hay medicina normal, no hay atención permanente, por ejemplo este momento aquí en Cantón Santiago, no han dado ninguna obra, eso no es Buen Vivir, [...] por ejemplo el agua, cuando tengo agua sucia no es Buen Vivir, cuando me falta educación no es Buen Vivir, cuando estoy enfermo salud no es Buen Vivir, falta medicina, entonces todo, no solo eso, si no hay transporte, no hay acceso, etc., etc., no hay comunicación, no es para mi Buen Vivir, hace falta Buen Vivir, nos falta que nos equipen...”. (Chamik, 2018)

Por su parte, el Tarimiat Pujustin va más allá de la intervención asistencialista de los gobiernos, *“el Tarimiat matsamsatim es el resultado de criticar el Penker Pujustin* (Atamaint, 2018), *“...el Tarimiat es la vida cósmica en equilibrio: Hombre – Naturaleza - Espiritualidad”* (Jempekat, 2018). El Tarimiat Pujustin implica retomar la forma de vida del pueblo shuar en el que había respeto hacía el ser humano y armonía en la vida comunitaria y con la naturaleza. Esa forma de vida, donde autores como Harner indicaba que el pueblo shuar vivía feliz y que no necesitaba de tanto para vivir y utilizaban racionalmente sus recursos para resolver los problemas.

El Tarimiat Pujustin encierra un amplio contenido reflexivo, implica la espiritualidad, el respeto a la naturaleza, la reciprocidad, las buenas relaciones con la familia y vecinos, la organización familiar plenamente estructurada que permitió la educación y la obediencia a las leyes internas. El deseo de conservar esa forma de vida condujo a la resistencia de toda acción que atentaría con romper o alterar el curso de este pueblo amazónico; parte de esa resistencia constituye la diferencia para entender nuevas formas de vida, esa diferencia construye discursos y unos de esos discursos es el Tarimiat Pujustin.

“Tarimiat es un proceso equilibrado de bienestar armónica entre el hombre y estos tres elementos, su entorno social, su entorno natural y espiritual, logrado a través de un proceso simbiótico de vida y de desarrollo, que se manifiesta en la cultura, estatus social y de poder”. (Mashinkiask J., Paati S., Taylor A.C., Gnerre M. , 2018).



Sin embargo, los shuar del cantón Santiago han sufrido un proceso fuerte de colonización que terminó modificando de manera irreversible la forma de vida de este pueblo indígena, se invadió su territorio y se desvalorizó su cultura. Se le incorporó en un estilo de vida completamente ajeno al suyo, alegando que su forma de vida es incorrecta, en este contexto, el shuar no tuvo otra opción que instrumentalizar las estructuras y procesos occidentales para sobrevivir.

A través de los años, sin importar el motivo, el shuar ha mantenido contacto continuo con el mundo occidental, mientras más de cerca vive de un blanco-mestizo, más intenta parecerse a él, *“El querer hacer lo que hace el colono, nos ha cambiado [...] el hablar castellano nos ponía en otro nivel, ahora somos pueblos y nacionalidades...”* (Jempekat, 2018).

En resumen, la cultura shuar el Buen Vivir tiene dos conceptos: el Penker Pujustin es una forma de vida semejante al bienestar de las sociedades occidentales, lo que supone la satisfacción de las necesidades básicas, vivienda, educación, alimentación (Astudillo, 2014), y el Tarimiat Pujustin es vivir en armonía con la naturaleza, disponer de agua limpia, bosque verde, aire puro, tierra fértil, vivienda, todo esto en un solo territorio. (Tivi, S.; Shakai, O., 2014).

En este contexto, el Tarimiat Pujustin de la cultura shuar propone una combinación equilibrada entre los elementos del bienestar social y la relación entre los seres humanos y de éstos con la naturaleza.

5.3 Dimensiones del Buen Vivir en la cultura shuar

En la cultura shuar del cantón Santiago, se han identificado tres dimensiones de Buen Vivir, a continuación, se aborda cada una de ellas.

Ilustración 5: Dimensiones del Tarimiat Pujustin



Elaborado por: Sandra Guzmán

5.3.1 La naturaleza para el pueblo shuar

Las visiones del mundo con respecto al entorno están determinadas por la historia y cultura, por ello lo natural se “humaniza”. El conocimiento de la naturaleza no proviene de la naturaleza misma, sino que es resultado de interpretaciones y significados sociales. En la cultura occidental, blanco-mestiza, propia de los colonos provenientes de la serranía, la selva es considerada como peligrosa y susceptible de modificarla para que otorgue al ser humano confort e ingresos económicos. En la cultura shuar la selva y el entorno es considerado como un “todo”, como la prolongación de la vida, donde la distinción entre lo humano, animal y vegetal se difumina.

Para todas las culturas la naturaleza es sagrada y sus elementos son considerados dioses protectores; el ser humano puede obtener de la naturaleza únicamente lo necesario, de lo contrario se estaría violentando el principio de la reciprocidad, es importante en la relación naturaleza-humano mantener la serenidad para recuperar la energía y visualizar el camino, sólo así el runakay (saber ser) significa el ser humano en su integridad. (Carpio, 2014)



Sin embargo, no existen “entornos naturales”, en el sentido que no existen ecosistemas inalterados, por ejemplo, los pueblos shuar que fueron cazadores y recolectores hasta hace menos de 40 años modificaron la configuración ecosistémica de la selva por sus actividades cinegéticas (arte de cazar) y posteriormente por las prácticas de la agricultura de tala y roza; en otras palabras, es prácticamente inaplicable encontrar “territorios vírgenes” en el planeta en donde la acción humana no haya influido en los procesos morfo ecológicos.

Para la cultura shuar, la naturaleza¹⁷, es el espacio donde confluyen todas sus dimensiones, ésta les provee los elementos necesarios para la vida. Los shuar encuentran en la naturaleza el sustento de la vida vegetal y animal. La comprensión de las fases de la naturaleza permite estructurar el calendario agroecológico vivencial que marca la vida del shuar en sus diferentes facetas. Además, la existencia de un shuar se desarrolla en estrecha relación con los animales y plantas de la selva. *“...la naturaleza tiene mucha significación entre la raza shuar, porque en ello nosotros vivimos, con la naturaleza el shuar tiene bastante actitud [...] cuando un hermano quiere tener visión, quiere tener cosmovisión, para poder llegar a ese extremo de tener ciencia, va con su tabaco, natem, en una cascada para poder purificarse, esa es la naturaleza, en donde que shuar se purifica [...] La selva es, hablaríamos que shuar sin la naturaleza, sin la selva, no existiría, porque con la selva un shuar tiene bastante capacidad para poder orientar a los demás”.* (Wachapá P. , 2018)

5.3.1.1 La selva, el espacio en el que habita el shuar

El hogar del shuar comprende todo el territorio natural que lo rodea. El centro de la existencia shuar es su casa, en algunos casos aún construida a base de paja y madera, de forma ovalada, el resto construida bajo el modelo occidental: concreto, bloque y zinc, en ambos casos, la casa es de un piso. La vivienda está cercada por una huerta, generalmente cerca de una fuente de agua, en una colina.

En el cantón Santiago, la arquitectura habitacional se halla estrechamente relacionada con la autoidentificación de la población. Es característico observar aún algunas viviendas vernáculas shuar, cuyos espacios interiores son amplios, sin divisiones ni paredes, excepto una viga central que sirve de eje para el techo. Al pie del poste se almacenan tinajas con chicha de yuca o chonta, base de la alimentación y símbolo de la hospitalidad shuar, se otorga dicha bebida al visitante cuando éste ha establecido relaciones de confianza con los habitantes de la vivienda.

La vivienda shuar cuenta con un espacio doméstico y otro espacio social, el primero usado generalmente para las mujeres y niños, y el segundo, utilizado por el esposo e hijos, además de servir como lugar de recepción de visitas.

Fotografía 7: Viviendas shuar.

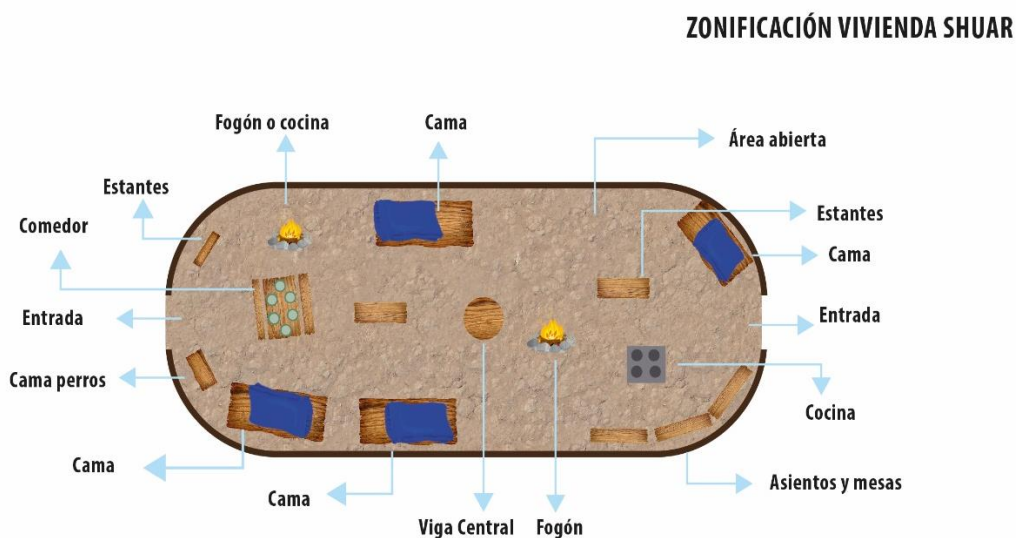
¹⁷ Naturaleza es un término occidental. En este caso, el término es usado para referirse al espacio donde se desenvuelve la vida del shuar.



Fuente: Proyecto Hidroeléctrico Santiago, CELEC EP.

La vivienda shuar está construida en sentido este a oeste. La cama matrimonial y el espacio utilizado por las mujeres se encuentra en el este; siendo la distribución del espacio la expresión de la división sexual de los roles dentro de la unidad familiar shuar (Harner, 1978).

Ilustración 6: Distribución espacial de una vivienda shuar tradicional



Fuente: Recorrido de campo, marzo-2018

Diseño: Blanca Chiapa

Los techos de las viviendas shuar tienen una altura aproximada entre 4,5 a 9 metros y entre 15 a 20 metros de largo. La construcción habitacional shuar tiene una sola planta, con una cubierta oblonga. El piso es de tierra, las paredes son construidas con tablillas de chonta y techo con hojas de palma.



La temperatura interna de la vivienda se regula por los rayos solares y el viento que ingresa por las rendijas de las paredes. El techo de hojas de palma o paja, a diferencia del zinc, es silencioso con una durabilidad que supera los 20 años.

5.3.1.2 La naturaleza proveedora de alimentos y recursos

Los hogares cuentan con huertas, las cuales constituyen la fuente principal de alimentos para los shuar, a esta actividad se dedican en mayor medida las mujeres de la familia. En ella cultivan tubérculos como la yuca, papa china, camote, y pelma; la yuca es sembrada con mayor dedicación pues con este insumo se elabora la chicha, bebida que aporta un considerable número de nutrientes; el plátano es otro alimento altamente consumido por este grupo indígena. A más de los tubérculos y el plátano, los shuar recogen chonta y plantas medicinales de la selva.

“Nuestra costumbre en alimento no es necesario ir al mercado, llevar una canasta, es igual como ir en el campo, ir en el campo, en el bosque...aquí hay...frejol, col, col del monte, hay unas frutas...hay unas plantas medicinales...”. (Nurinkias, 2018)

El hombre shuar es el encargado de complementar la dieta alimenticia de la familia, esto a través de la caza de animales como el sajino, la guatusa, monos, armadillo, guanta y una variedad de aves como los papagayos y los tucanes, esta última tiene un doble propósito, por un lado, aprovechar su carne y, por otro, las plumas para la elaboración de objetos como el tawaspa (corona de plumas).

Otra actividad que aporta de forma considerable a la alimentación de los shuar es la pesca. En los ríos adyacentes a los asentamientos shuar, existe una variedad de peces, entre los que se puede citar zúngaro, bagre, boca chico, plateado, caracha. Los shuar utilizan especies pequeñas de peces como carnada para pescar especies mayor tamaño. La técnica más común para la pesca es la utilización de anzuelos y atarrayas, en el recorrido de campo se observó la utilización de dinamita para la pesca-

[illegible]

5.3.1.3 Plantas medicinales, componente mágico de las tradiciones shuar

Sandra Elisabeth Guzmán Chacón



andino que fueron introducidas por los colonos. A continuación, se hace una breve reseña de las plantas medicinales más conocidas, sin que se deje de señalar que algunas plantas que utilizan los chamanes shuar nos son poco conocidas por formar parte del componente mágico de sus tradiciones ancestrales que sólo se transmiten de chamán a chamán

- *Ayahuasca*

Posee propiedades curativas Una decocción hecha de su liana contiene los alcaloides harmalina, harmina y d-tetrahydrocarmina.

- *Guándug o floripondio*

Los shuar conocen esta planta con el nombre de maikiua y la utilizan en algunos ritos y ceremonias, entre los que se destaca el rito del arútam, con visiones del futuro.

- *Guayusa*

En el Oriente se utiliza como un té ligeramente estimulante y a veces mezclado con aguardiente, se brinda como un coctel, al que la tradición le atribuye propiedades de purificación.

- *Sangre de drago*

Entre sus componentes se ha identificado el alcaloide taspina al que se le atribuyen las cualidades cicatrizantes, antiinflamatorias y cito-tóxicas en células tumorales.

- *Leche de higuero*

Ha sido utilizado ancestralmente para el tratamiento de las parasitosis intestinales por helmintos, especialmente redondos como áscaris, tricocéfalos, oxiuros y anquilostomas. Su efectividad es probada y aún han nativos que la utilizan para desparasitarse periódicamente.

- *Matico*

Es un estimulante aromático con propiedades astringentes que demuestra su efectividad interna en afecciones como la diarrea. Es una hierba que se utiliza para aliviar dolores estomacales por sus efectos protectores sobre la mucosa gástrica e intestinal.

- *Caña agria*

Sus tallos y hojas son utilizados en infusión. Entre sus componentes se señalan un flavonoide antioxidante que actúa en sinergia con la vitamina C.

- *Cola de mono*

Se preparan infusiones medicinales que se utilizan como diurético y para el tratamiento de cólicos renales por cálculos impactados en uréteres.

- *Sábila*

Es una planta introducida por los colonos que se ha ganado su espacio y su respeto. Se utilizan las hojas frescas y como pulpa deshidratada. Es frecuente su uso como bebida refrescante. Se la



utiliza habitualmente como purgante y vermífugo, como emenagogo, depurativo y tonificante y para el tratamiento de las hemorroides. A

En todos los mercados de cantones del Oriente se encuentran una sección destinada a la compra venta de plantas medicinales de la zona y algunas procedentes de la sierra, lo que demuestra la demanda que tienen estos productos por parte de la población y la vigencia de la medicina ancestral en la Amazonía y en el Ecuador.

A pesar de la riqueza de la medicina ancestral, los shuar de Santiago, al igual que de otros cantones de la Amazonía, frecuentan los centros de salud y las farmacias en las cabeceras cantonales, consideran que ciertas enfermedades pueden ser tratadas y curadas únicamente por médicos y fármacos de la medicina occidental. Asuntos como el embarazo, partos, atención al recién nacido y vacunas son atendidos en los centros de salud de las parroquias, en el Hospital Básico de Méndez o en los Hospitales de Sucúa y Macas.

La población que más frecuenta los centros de salud, son aquellas que residen en la cabecera cantonal de Santiago, en los centros parroquiales y las personas cuyas viviendas están ubicadas sobre las principales vías: La Troncal Amazónica y la Interoceánica. Mientras más contacto y cercanía tengan con el mundo exterior (población mestiza), más uso le dan a los bienes y servicios occidentales.

En este contexto, se sustentan las demandas de la población shuar por mayor cobertura de los servicios de salud, afirman que se requiere más casas de salud en toda la zona y que se mejoren los servicios de los centros de ya existentes. Por otra parte, la población indica que, se necesitan fuentes de trabajo para cubrir sus gastos de salud.

5.3.1.4 La naturaleza bajo presión, por las prácticas de sus habitantes

La Amazonía en general, es una zona que ha sufrido un proceso de deforestación promovido principalmente por las políticas colonizadoras desarrollistas de los gobiernos conservadores de los años sesenta y setenta. Las causas de la degradación responden al sistema de producción agrícola extensivo implementado, basado en la siembra de pastizales y crianza de ganado para carne, producción de cacao y banano, así como presión indiscriminada de los recursos del selva como la madera y plantas medicinales por parte de los shuar y los colonos provenientes de la serranía y finalmente, a la limitada inversión de recursos financieros del Estado Central a la zona, que conlleva a buscar fuentes alternativas para la obtención de recursos (CELEC EP, 2015)

Desde hace siglos se ha considerado a la Amazonía como tierra proveedora de riqueza y producción. La población colona que arribo a la zona, centro sus actividades sus actividades en el desbroce de la selva, cultivo de pastizales, actividades agropecuarias y caza de animales. De forma gradual, la población shuar ha ido insertándose en la forma de producir de los colonos, algunas familias poseen terrenos destinados a la ganadería, y a la crianza de aves de corral.



La población shuar al ser entrevistados sobre la actividad extractiva que más afecta a la selva identificó a la “tala de bosques” como principal forma de presión humana en la selva, seguido de la actividad ganadera y el incremento de pastos. Identificó también la caza extensiva en la selva y la recolección insostenible de planta medicinales para autoconsumo y venta en los principales centros de abastos de la provincia.

Los shuar consideran que la introducción de herramientas ajenas a la cultura como el acero y los motores, ha influenciado en la disminución de la cosecha y en la degradación de la selva. Por ejemplo, gracias al machete de acero los shuar ya no hacen ningún tipo de esfuerzo para cosechar frutos como la chonta, ahora cortan el árbol para tomar los racimos colgantes, reduciendo de esta forma el número de árboles proveedores de este tipo de alimentos. Con la motosierra desbrozan grandes extensiones de terreno y convierten grandes árboles en tablones, con la intención de construir sus viviendas o destinarlos a la venta.

“La naturaleza...antes nadie despejaba la montaña, nadie tumbaba con la motosierra...ahorita la naturaleza van todito desmontando...más antes la gente de aquí se llevaban a vender a Sucúa, la cacería, ahorita ya no pueden, el control, todo te controlan, el ministerio dice no matar, no tumbiar árboles. La gente shuar vivió de cacería, vivió de pesca, que más era, de productos bueno, todo eso, la chicha...por eso es que a nosotros no es dable que el ministerio nos venga a prohibir...nosotros tenemos la costumbre de eso, hasta la muerte de hacer la cacería”. (Guachapá, 2018)

Desde que el shuar fuera introducido en actividades comerciales y aprendiera trueque o el uso de la moneda como forma de intercambio, ha realizado diferentes transacciones con el fin de obtener lo que necesita. Por citar un caso, en el siglo pasado preparaban pieles de animales para intercambiarlas con herramientas de acero, escopetas, pólvora, etc. En la actualidad ofertan madera, plantas medicinales, servicios personales, oro extraído de los ríos, y carne de animales como la guatusa, guanta, sajino y pescado, con el fin de obtener dinero para adquirir alimentos, educar a sus hijos, pagar servicios básicos, comprar electrodomésticos, costear gastos de salud, vestimenta, entre otros.

Otra de las actividades preferida por los shuar del cantón Santiago, es la minería en el río Namangoza y Zamora, Tayuza y Upano, se trata de la minería artesanal, una actividad que se realiza con poca tecnología y maquinaria, precisamente por la falta de recursos para la extracción, aporta pocos ingresos económicos, cubriendo en la mayor parte de los casos únicamente las necesidades básicas de las personas dedicadas a esta actividad. El Estado Ecuatoriano ha implementado mecanismos para regular y legalizar la minería artesanal; no obstante, los pobladores no se han regularizado.

La cuenca del río Zamora recorre la cordillera de los Andes, cuya formación geológica posee diversidad de minerales. La fuerza del gran caudal del río arrastra los minerales, acumulando oro aluvial y otros minerales que son extraídos por los pobladores de los cantones circundantes a los ríos. Los shuar de la parroquia Patuca se trasladan hasta el río Zamora para efectuar labores de



minería, aun cuando la ubicación de parroquia está sobre el río Namangoza; este desplazamiento ocasiona conflictos entre comunidades, pues los asentamientos ubicados sobre el río Zamora reclaman su derecho único a la práctica de minería sobre esa cuenca.

En cuanto a los ríos del cantón que atraviesan el cantón, son contaminados por la actividad humana, ya sea por la actividad minera realizada con mercurio, o por la descarga de desechos sólidos por la falta de baterías sanitarias y alcantarillado, o por el arrojamiento de basura hacia las quebradas que van a dar en los ríos. La población shuar considera que, de continuar con estas prácticas, el estado de los ríos empeorará en el futuro. Sobre este tema, la población ha gestionado ante los GAD's parroquiales, cantonal y demás instituciones públicas, la dotación de baterías sanitarias, alcantarillado y recolección de basura periódica; sin embargo, no han recibido la atención requerida.

Únicamente la población shuar que reside en la zona urbana tiene mayor acceso a servicios como agua entubada, luz, alcantarillado y la recolección de basura. La población que habita cerca de las vías también cuenta con el servicio de luz eléctrica y la recolección de basura. Es preciso indicar que la población shuar tiene prácticas de reciclaje, aunque no por la llamada conciencia ambiental, sino por la necesidad de obtener recursos económicos; recolectan plásticos y latas para la venta.

“...el reciclaje en las comunidades, antes botábamos como quiera, pero ahora como ya el gobierno de turno ya tiene sacado las vialidades, el reciclaje, ya recorren para recoger las basuras, como plásticos, cartón, vidrio...Antes botábamos en el río...pero ahora ya no hacemos eso, por el control que tiene medio ambiente...”. (Piruch, 2018)

5.3.2 La comunidad shuar

5.3.2.1 El idioma, un elemento para sobrevivir como cultura

Al igual que en otras culturas, el idioma es lo que hace de un pueblo, un grupo humano diferente e interesante. El idioma del pueblo shuar es el *chicham*, una lengua que posee una expresión oral muy rica; no obstante, carecía de escritura, Fue el P. Siro Pellizaro en 1969, quien usando el alfabeto de la lengua castellana procuró una forma de expresión escrita para este pueblo. Las lenguas del grupo jíbaro al que pertenece el Shuar y el Achuar, se diferencian muy poco entre sí, a pesar de ser hablados en una extensión geográfica extensa y por un número de indígenas que supera los 80.000.

Las palabras shuar están compuestas de raíces, sufijos y prefijos; es un idioma aglutinante, carente de artículos y preposiciones. No se escriben los sonidos, sino sólo los fonemas, que son las letras con las cuales comienzan las palabras shuar. El fonema no se puede cambiar, aunque tenga diferentes sonidos, porque cambiaría el significado de la palabra.

Los shuar consideran que su idioma es un elemento clave para su identidad como un pueblo amazónico. A través de la FICSH que les representa y de sus líderes han tomado una serie de



decisiones político-culturales que han favorecido su permanencia y acrecentado su estatus lingüístico. La primera de ellas es la unificación de la grafía a partir de 1970 mediante un acuerdo tripartito entre la Federación Shuar, el Instituto Lingüístico de Verano y la Misión Salesiana, que optó por el uso unificado del alfabeto y de la grafía fonémica actualmente vigentes.

Además, extendieron el uso del shuar en varios ámbitos: la alfabetización, los programas de educación bilingüe intercultural y el registro civil, según una grafía estandarizada de los nombres y apellidos. Además, se ha promovido la investigación etnográfica y la recopilación de tradición oral en diversos programas educativos. Gracias a estas decisiones, se puede afirmar que la lengua shuar es una de las más documentadas de América y con el mayor número de publicaciones. Se distinguen dos formas del habla shuar: formas discursivas y formas poéticas.

A pesar de que el pueblo shuar es consciente de lo fundamental del idioma para la cultura shuar, ha descuidado su prolongación a través de las generaciones, ya que no lo transmiten a sus descendientes, las generaciones jóvenes no saben hablar en shuar; según los habitantes esto responde a que, el español es su principal forma de comunicación en sus actividades cotidianas y a que se avergüenzan de hablar en shuar frente a los colonos.

“Ellos tienen vergüenza porque nos van a criticar, a mí sí me han dicho, yo si hablo así este mestizo, puede estar lo que sea, hablo en shuar, dicen no hables porque ahí vienen gente, no le digo yo tengo que hablar, por qué tiene vergüenza usted, entonces yo aprendí, así mismo a mi papá no le gustaba que nosotros hablémos en shuar, solo en castellano...”. (Chiriap, 2018)

5.3.2.2 La música shuar

La música es una de las representaciones más propias de la cultura shuar, no tanto por las cualidades musicales que posee, sino por las diferentes actividades de las cuales, la música shuar, es parte fundamental.

El patrimonio musical de los shuar está constituido por cuatro géneros musicales, claramente diferenciados de acuerdo a los usos sociales y rituales que conforman el conjunto sonoro del mismo, así como de otros pueblos de la amazonia ecuatoriana que pertenecen al mismo complejo lingüístico cultural, tales como los achuar y los shiwiar.

Dichos géneros musicales son: *Anent*, *Nampet*, *Ujaj* y *Uwishin nampesma* (música shamánica), que tienen una estrecha relación con la mitología y diversos aspectos de la vida social y cultural. Los *Anent* suelen estar vinculados a las actividades de subsistencia como la horticultura, la caza y la pesca, las relaciones afectivas y amorosas y los problemas del desamor, nunca se cantan en público, son absolutamente privados y/o secretos; los *Nampet* tienen relación con las fiestas y la consolidación de las relaciones sociales; los *Ujaj* son cantos guerreros y de protección frente a espíritus negativos, se encuentran ligados al desaparecido ritual de la tsantsa, que en un pasado cercano tuvo mucha relevancia en la cultura shuar; el género *Uwishin nampesma* se relaciona con las prácticas de la medicina ancestral y la protección que el chamán da a los miembros de su grupo, es un género de predominancia vocal, aunque no excluye lo instrumental.



Una característica común de los distintos géneros es su carácter metafórico en donde entran en escena elementos de la flora y la fauna selváticas y un numeroso grupo de seres mitológicos. Por tanto, su comprensión e interpretación es compleja, incluso para los mismos shuar, por cuanto se requiere de un buen nivel de conocimiento del lenguaje y sus formas poéticas y discursivas relacionadas con la mitología, así como con los numerosos componentes de la flora y la fauna amazónica para entender su significado.

Los contextos para las prácticas musicales están asociados a diversos escenarios espaciales y temporales, en donde convergen formas poéticas y discursivas cargadas de simbolismo mítico, establecidas culturalmente por la tradición. Aquí conforman una unidad indisoluble la palabra y el sonido, la poesía y la música, en un trasfondo mitológico.

La estrecha relación entre poesía, música y mitología, otorga al lenguaje poético-musical el medio más eficaz para establecer comunicación con las deidades dadoras de todos los conocimientos de su cultura, las conductas y los valores de la sociedad shuar. El ritual se convierte en el medio ideal para condensar todos estos aspectos y posibilitar la recuperación y vigencia de los conocimientos musicales, a través del esfuerzo y el trabajo. (CELEC EP, 2015) De esta manera, las formas poético musicales de las expresiones musicales buscan imitar y reemplazar a la eficacia de la palabra que en tiempos míticos traían a la realidad lo que era nombrado.

Las transformaciones culturales que padece la sociedad shuar en la actualidad, debido a su relación cada vez más frecuente con la sociedad urbana, han incidido ostensiblemente en la pérdida de gran parte de su patrimonio sonoro. Quizá el género más afectado es el *Ujaj*, el mismo que debido a su estrecha relación con el ritual de la tsantsa, que ya no se practica, ha desencadenado que los diversos cantos *Ujaj* de este ritual vayan progresivamente desapareciendo. Aun así, todavía se conserva en la memoria de los adultos mayores un repertorio importante de esta música.

Según el mito del “venado y el flautero”, *Shakaim* enseñó a los hombres las artes musicales, pero debido a las transgresiones de éstos introdujo la dificultad para interpretarlas, estableciendo que: “...desde ahora, sólo los hombres que puedan, construirán sus instrumentos musicales y con mucha dedicación aprenderán a tocarlos. Los más hábiles atraerán a las mujeres y los ineptos quedarán solos y despreciados...” (Franco, 2012).

5.3.2.3 *Festividades, una expresión cultural*

El pueblo shuar es muy festivo, posee diferentes celebraciones, algunos relacionados con los ciclos vitales y otros con la ritualidad mítico-mágica que posee. La celebración de la tzantza humana y/o del mono perezoso han sido suspendidas desde hace algunos años por ello se omiten dichos relatos. A continuación, se presenta una breve síntesis de las fiestas que a la fecha se consideran importantes:

a. La fiesta de la culebra



Es festejada cuando alguien se ha recuperado felizmente después de haber ocurrido el incidente. En el momento que alguien ha sido mordido por una culebra, el paciente acude al “*uwishin*” médico o curandero, o a una persona anciana para ser tratado, le lavan con zumo de caña agria que se encuentra es estado tibio, hiervas medicinales e ingiere una bebida compuesta por hoja de tabaco y otras medicinas naturales recogidas en el campo. Una vez curado el paciente se organiza la gran fiesta y el anfitrión es el shuar rehabilitado; todos los miembros de la familia se organizan, invitan a los vecinos de la comunidad, amigos, familiares, etc. Antes van de cacería, pesca, recolección de frutas y se prepara mucha chicha para ese día.

La ceremonia comienza a la madrugada, a las cuatro de la mañana aproximadamente, se convoca a la fiesta con *tuntui*, se escucha silbidos, gritos de alegría, se supone que los espíritus del bien se unen a la fiesta. El cuerpo del anfitrión es cubierto con figuras de culebras, utilizando pintura de sua -colorante vegetal- y con él una lanza de palma de chonta. Una vez reunidos se agradece al *uwishin* o a la persona que curo al enfermo y ellos previenen a los invitados sobre el nuevo peligro de la selva; durante la fiesta el *uwishin* dice a los invitados “*Napi yuitia-Nupi umarta*” que quiere decir comer la carne de la culebra, tomad la chicha, porque ellos encenderán los espíritus y la alegría de la fiesta; mientras tanto las mujeres sirven la chicha a los invitados.

Cuando llega el momento en que los invitados son llamados a compartir la comida y la bebida, el *uwishin* también invita a un cangrejo para que entre sus tenazas lleve un pedazo de carne y chicha y dé un mensaje a todas las culebras venenosas de la selva: “decirles que su veneno no es fuerte y que todas las personas estamos celebrando y riendo de ellos porque son débiles y nosotros fuertes, y en honor a ese hecho festejamos con la gran fiesta a la persona que fue mordida” (Herrera 2010).

b. La fiesta de la chonta

Celebrada el mes de mayo cuando la producción de la chonta está en apogeo. La fiesta de la chonta (*uvi nijiamtai*), la ceremonia comienza desde que se coge la chonta duro, y el que organiza normalmente es el que convoca a la gente a recoger las chontas utilizando frases alusivas.

Las mujeres salen cargadas las *chankinas* (canastos); el hombre les antecede y arranca con un gancho fuerte los frutos de la chonta para que las mujeres recojan.

Luego se procede a cocinar los frutos que al instante serán pelados por los invitados (niños, mujeres, hombres, ancianos, etc.) para ser masticados por todas las mujeres presentes, es un momento donde todos tienen la oportunidad de compartir sus aventuras y hazañas diarias. Posteriormente se prepara la chonta masticada con agua pura y se deja en unas ollas tapadas por unas hojas, listas para el siguiente paso. Mientras tanto todos se preparan para la noche, se preparan con sus mejores ajuares y se maquillan las caras con *achiote* o tinta natural sacada de hojas y raíces.

La persona que lidera esta ceremonia es generalmente un anciano o anciana, quien estará dando órdenes sobre los pasos a seguir y todos obedecen al jefe, hacen y dicen lo que él o ella ordene.



Todos los presentes cantan y bailan alrededor de la chonta para que se fermente. Son largas horas de baile y coplas, el jefe está pendiente y prueba la chicha cada media hora hasta cuando esté lista y da la orden para terminar con la ceremonia con la danza final, que es coger una lanza y apuntar a la chicha lista para que los espíritus no se lleven el alma. Las mujeres se encargan de servir la chicha a todos los invitados, es una noche de diversión, todos ríen, gozan y bailan hasta el amanecer (Herrera 2010).

c. Fiesta de la Yuca

Ceremonia de la huerta nueva, se prepara la chicha de la yuca, en un estado no aún maduro y se lo hace una vez al año. Antes de la celebración las mujeres van a traer de la huerta la yuca y los hombres muy de mañana salen de casería.

Luego la mujer empieza a cocinar la yuca hasta un estado que puede ser masticada. Se reúnen luego todas las mujeres e inician a masticar la yuca, la misma que es recaudada en recipientes llamados pundos. Preparados los alimentos, el tambor da señales de fiesta y los miembros de la comunidad se acercan para compartir (Pablo VI 2013).

5.3.2.4 La tierra, elemento indispensable para perdurar

Hasta el año 1963 los pueblos shuar mantenían el derecho consuetudinario de la tierra en forma oral. Se practicaba la “Patrilinealidad” donde el padre, considerado como el jerarca del núcleo familiar otorgaba a sus hijos su “herencia” en vida, en forma oral y solamente cuando su “hijo varón” haya contraído matrimonio. En la tradición oral, la autoridad paterna definía junto con su hijo el lugar donde se debía construir la vivienda para el nuevo matrimonio, sin embargo, los límites eran definidos a nivel amplio, sin considerar mayormente los detalles entre propiedades. A su vez, la descendencia femenina tenía derecho a usufructuar la tierra de su esposo, sin reconocimiento alguno.

En décadas pasadas, los matrimonios shuar eran polígamos, cada mujer y sus hijos respectivos disponían de tierras entregadas por el jerarca de la familia. En la actualidad existen muy pocos matrimonios polígamos, el hombre que desee aplicar dicha costumbre, debe disponer de propiedades para cada esposa y sus hijos respectivos. En el caso de los hogares disueltos, los hijos permanecen con derecho a la tierra y los hijos de la segunda mujer o del segundo conviviente, no son beneficiarios de estas tierras, es decir; la mujer o el hombre separado debe adquirir otra finca para ubicar a los hijos del segundo matrimonio. En caso de los viudos/as, la tierra queda para los hijos y no para la esposa o esposo, y si en caso contrae un segundo matrimonio, deberá adquirir otra finca para sus hijos. (CELEC EP, 2015)

Anterior a la década de los años sesenta del siglo pasado, la transferencia de tierras no estaba registrada en ninguna institución del Estado Ecuatoriano, la herencia entregada a los hijos varones no era una condición invariable e inmutable. Así, cuando se suscitaban conflictos internos familiares, el padre se encontraba en pleno derecho de desconocer la transferencia de derecho sobre la tierra. Dicha situación ocasionaba conflictos inter e intrafamiliares. En tal



sentido, a partir del año 2005, la FICSH establece como reglamento que la herencia de tierras se lo haga en forma documentada, sin embargo, aún persisten conflictos entre herederos por linderos y la extensión de las propiedades.

En lo que respecta a la herencia de las tierras ancestrales a las hijas mujeres, y en medio del contexto sudamericano del movimiento indígena, en los años 1995, las organizaciones shuar reconocen el derecho a la herencia para las hijas mujeres. A partir de este quiebre histórico en la transferencia del derecho consuetudinario sobre la tierra, las mujeres inician diversos procesos de demandas antes sus instancias organizativas shuar.

Por otra parte, la FISCH inicia a fines del siglo pasado la regularización de la compra venta de tierras colectivas, en este sentido, toda comunidad a través de su síndico tiene establecido como directriz general la prohibición de venta de tierras colectivas a pobladores colonos. Dichas directrices fueron elaboradas con el fin de evitar conflictos territoriales y expansión de población colona en tierras ancestrales.

En la actualidad los conflictos territoriales internos por la tierra persistentes debido a que las extensiones de tierra se han fraccionado por el reparto de herencias, y, por tanto, existe menor cantidad de selva y recursos naturales para mantener las actividades ancestrales de pesca, caza y recolección de frutos.

5.3.2.5 Vida en comunidad

“Prevalece en este contexto el sentido de comunidad o la vida en comunidad como sistema (ayllu), siendo este elemento vertebrador de la reproducción social y del qapac ñan o camino del sumak kawsay, pero otra vez debe entenderse que la comunidad integra lo humano y lo natural (en interrelación) con sus formas de existencia...”. (Carpio, 2014)

La reciprocidad y la comunidad constituyen valores fundamentales en la cosmovisión shuar, pues regulan y organizan la vida en el plano individual, de comunidad y con la naturaleza. La vida en comunidad posibilita un trabajo en armonía en asuntos económicos, sociales y culturales, caracterizados por la colaboración y predisposición para desenvolverse en comunidad, bajo este contexto valores como la reciprocidad y la armonía, actúan como un precepto de equilibrio y convivencia que permiten las relaciones entre los seres humanos y de ellos con su comunidad y la naturaleza.

En la vida shuar la reciprocidad actúa como una forma de trabajo colectivo, solidario y de cooperación; necesaria para la sobrevivencia y la cohesión cultural de las familias y la comunidad. La solidaridad y la reciprocidad ejercen un rol de equidad, en donde prima un sistema de redistribución, de trabajo en equipo para el bienestar colectivo y de interacción con la naturaleza; en términos de identidad, fortalece la misma pues permite la vida en comunidad como elemento básico para la vida del pueblo shuar.



La existencia del shuar está basando en la vida en comunidad; su esencia se basa en la existencia de los otros; al igual que en otras culturas necesita del estado colectivo para la supervivencia como especie. Desde el principio de relacionalidad, todo está conectado con todo, los seres humanos somos partes y partícipes de la vida, en donde la Tierra es parte de la visión colectiva del mundo y de la reciprocidad; en este contexto el significado de familia y comunidad, se extiende a naturaleza (Rodríguez , Teoría y Práctica del Buen Vivir: Orígenes, Debates Conceptuales y Conflictos Sociales, el Caso Ecuador , 2016).

Los pueblos y nacionalidades andinos y amazónicas, aunque con diferentes filosofías, consideran dentro de sus cosmovisiones conceptos similares, concuerdan en situar a la vida en el centro y en dar prioridad a las relaciones sociales dentro de la comunidad, valorando el vínculo del ser humano y la naturaleza y defendiendo su territorio como la base de su identidad cultural.

El eje filosófico del Buen Vivir considera una relación perdurable e interdependiente entre cosmos, la naturaleza y el ser humano, se afirma en valores como la ética y la moral que sustentan la armonía, el respeto y el ansiado equilibrio. Para el pueblo shuar, el BV implicaría la existencia de relaciones sociales y políticas con respecto y equidad, relaciones que permitan fortalecer los vínculos de las familias, comunidades, organizaciones y demás instituciones shuar.

Sin embargo, la vida shuar se desenvuelve en constante conflicto y desacuerdo en diferentes niveles, los motivos responden a distintas causas, según el nivel en el que ocurra. Por citar algunos casos y como ya se mencionó en acápites anteriores:

- Las asociaciones shuar y las comunidades consideran débil la representación de la Federación para sus asuntos, alegan la existencia de intereses particulares en las autoridades y la falta de rendición de cuentas del accionar de la federación.
- Los shuar participan en la política, ya sea de militantes, funcionarios públicos o representantes de gobiernos provinciales y locales, esto ocasiona fraccionamientos al interior de las organizaciones shuar por las diferencias ideológicas y por envidia de ver a su vecino ejerciendo un rol y obteniendo ingresos económicos por ello. *“Muy conflictivos son, o se tienen mucho conflicto [...] son medio egoístas, si una comunidad está progresando, hacen la vida imposible para que no progrese, y el vecino que está progresando también hace la vida imposible, somos envidiosos”*. (Wampustrick, 2018)
- Problemas de tipo personal entre vecinos generados por infidelidades, robos, desacuerdos en linderos, consumo excesivo de alcohol, esto converge en la expulsión del socio “conflictivo” del centro shuar y en algunos casos de la asociación.
- La presencia de proyectos gubernamentales también confronta a los shuar, de una lado está el shuar que da la anuencia e incluso presta sus servicios para estos proyectos, y del otro lado se encuentra el shuar que se opone al desarrollo de proyectos estatales en su territorio. Sobre este punto, existen socios shuar que han solicitado a la Federación Shuar su salida para trabajar de forma libre o para disponer de sus tierras.



Los aspectos en los que participan y trabajan de forma coordinada los shuar, son aquellos relacionados con la defensa de su territorio, ante el ingreso de proyectos estatales con fines extractivos y para gestionar recursos con el fin de emprender proyectos de carácter productivo.

5.3.3 *El shuar consigo mismo*

El Buen Vivir es una forma de vida en donde el ser humano representa una dimensión transversal a las dos dimensiones antes mencionadas (naturaleza y comunidad. El ser humano es el responsable de mantener una relación de equilibrio a través de sus acciones con la comunidad y la naturaleza. En este sentido, la vida plena sería la armonía y el equilibrio de la conciencia y el comportamiento del ser humano con el cosmos y con la naturaleza.

El Buen Vivir no puede ser entendido sin la espiritualidad, la cual posibilita la conexión del ser humano con el universo y la naturaleza, y que se manifiesta en la forma de las relaciones del ser humano con el entorno que lo rodea y con sus ancestros (Maldonado, 2010), es decir, ver al ser humano de forma integral, como un ser que configura la vida y su accionar determina las relaciones con el entorno que lo rodea.

Desde la concepción shuar, el universo está integrado por el *nunka* (tierra), *nayaimp* (cielo) e *init* (subsuelo). El espacio en el que se desarrolla la vida shuar, tiene conexión con otros mundos, que, están habitados por ser parecidos a los humanos. La simbolización de Yakuam y de Etsa es un referente para la organización espacial astronómica. (Mashinkias J., Paati S., Taylor A.C., Gnerre M., 2018)

5.3.3.1 *Espiritualidad*

La existencia del shuar está dispuesta por Arutam, esta deidad es quien dirige la mente de los shuar, esta relación es transmitida de forma constante en los mitos y rememorada incesantemente a través de la oralidad. Una vez que fue introducida la escritura castellana, es que se puede conocer a través de los mitos el significado de la naturaleza para el shuar y el comportamiento humano en el entorno.

Según el pensamiento shuar, existe un vínculo de armonía entre las diferentes formas y mundos en los que se manifiesta Arutam. Este Dios mítico es quien le otorga sentido a la actuación del ser shuar. Los hombres desarrollaron capacidades para la cacería y es Etsa Tsunki la deidad de los shuar quien guía la búsqueda de sustento, en el caso de las mujeres es Nunkui quien conduce el cultivo en el aja shuar, el cuidado de los niños, elaboración de artesanías, y otros. La cultura shuar posee una cosmovisión holística

“Arútam es un espíritu Iwianch’. Por no tener cuerpo, se manifiesta en los shuar de muchas maneras. Se manifiesta como mujer Nunkui, para crear las hortalizas y la vida del subsuelo, enseñando a la mujer la agricultura, la alfarería, el parto y todo lo que ella debe saber. Se manifiesta como hombre Shakáim, para crear la selva, enseñando a los varones el tumbe, la construcción de canoas, los vestidos, las casas y el cuidado de los animales domésticos y a



las mujeres, la siembra, el cuidado de los cultivos y la cosecha...se manifiesta como Tsunki, para crear los animales del agua y enseñar a los shuar todo lo referente a la pesca y a la salud". (Martínez, G., & Pellizaro, S., 2014).

Los aborígenes shuar poseían su propio idioma, costumbres y religión, las cuales estaban estrechamente vinculadas al entorno natural que los rodeaban. Empero, con la llegada de los colonos, esta armonía fue interrumpida, para dar paso a nueva forma de vida y apertura a nuevas interpretaciones religiosas.

Desde 1950, debido a la crisis económica que atravesaba la zona austral, colonos provenientes de Azuay y Cañar arribaron al territorio shuar, amparados en instituciones de gobierno como el Centro de Reconversión Económica del Austro (CREA), y el Instituto Ecuatoriano de Reforma Agraria y colonización (IERAC) que impulsaban la creación de fincas y la privatización de suelo. De forma gradual los shuar empezaron a perder territorio y fueron desplazándose hacia zonas más alejadas.

La misión salesiana, la encargada del Gobierno para cristianizar a los jíbaros, fue quien conformó la Federación de Centros Shuar en 1964, desde aquel momento se retoma en la Amazonía ecuatoriana, la lucha por la recuperación y la defensa de la tierra. En la actualidad en las comunidades de Santiago, existe el dilema entre conservar las tierras bajo el título global o la desmembración del territorio en pequeñas fincas, para que sus respectivos propietarios dispongan como crean preciso.

La misión salesiana para suavizar a los indígenas en los temas de territorio y ciudadanización, los introduce en la religión católica como la "verdadera" forma de adorar y encontrarse con Dios. Su misión evangelizadora ha dado como resultado un sincretismo religioso, toda la interpretación religiosa católica, esta direccionada a acomodar al mundo espiritual del shuar, basado en sus creencias en Arutam y la energía que está en la naturaleza.

"Si, un solo Dios hay, somos católicos, Arutam, Dios mismo, es shuar Arutam...así usted, te vas a la cascada a tomar ayawaska, vas coger fuerza de Arutam dice, igual usted cree en ese Arrutan, Dios mismo, el mismo te da fuerte en medio de cascada, así es". (Guachapá, 2018)

Cuanto se indaga a un shuar acerca de su fe, generalmente contestan que creen en "Dios" y que asiste a la iglesia los domingos a participar de la misa, y cuando se les consulta sobre Arutam, contestan indicado "es lo mismo". Las misiones aprovecharon que el shuar tenía creencias en un ser superior, que poseían un Dios, para introducir las creencias y preceptos católicos.

Entonces, la manera de hacer misión antes del concilio, era que ellos debían botar la cultura, y hacerse un cristianismo como los colonos, como los otros. Entonces ahora se está haciendo ese esfuerzo de identificar a Dios, que se ha encarnado Arutam, se ha encarnado en la virgen y se hizo Jesús, entonces Jesús es su Dios, no es el Dios de los colonos, es su Dios. (P Pellizaro, 2018)



5.3.3.2 Medicina ancestral

La presencia de la medicina ancestral en el área tiene un doble origen: por un lado, la presencia de la medicina ancestral shuar, heredera de una riquísima tradición milenaria y, por otro, la presencia de la medicina ancestral andina, que fue llevada al lugar por los colonos de la sierra, especialmente de Azuay y Cañar.

A continuación, se presenta una breve descripción de las principales prácticas de la medicina shuar y de algunas plantas medicinas propias de la zona.

- *La cura del “uwishín”*

Según la tradición, el principal personaje de las prácticas médicas del pueblo shuar es el brujo, chamán, curandero o exorcista, que en lengua shuar se llama “uwishín” o “iwishín”, quien mantiene una gran influencia en la comunidad por sus capacidades curativas sobrenaturales.

Un “uwishín” suele iniciar a su hijo desde el día de su nacimiento, para lo cual toma “natem” (ayaguasca) y, durante el trance, sopla sobre los senos de la madre del bebé para que el niño chupe sus “flechas mágicas”, junto con la leche materna. Más tarde continuará su aprendizaje en medio de una serie de ritos y tabúes, hasta ser portador de todos los poderes de los chamanes.

Cuando un adulto quiere ser “uwishín” debe conseguir que un chamán de fama le inicie, lo cual generalmente tiene un costo. Durante la iniciación están vedadas las relaciones sexuales por un período de seis meses, durante el cual deben cumplirse entre cinco y diez ciclos de aprendizaje, cada uno de los cuales incluye seis días de riguroso ayuno, en los que el novicio aprende a tomar el “natem” y a aspirar el zumo del tabaco, para luego recibir los poderes de “Tsunki”, divinidad del agua, transferidos por el maestro en forma de “baba o matriz de las flechas mágicas”, con lo que está listo para chupar el mal.

Cuando los shuar no logran curar a sus enfermos con medicinas caseras o con los fármacos prescritos por los doctores, entonces buscan a un “uwishín” para que intervenga con sus ritos mágicos. Tienen el criterio de que el “chamán” cura aquellas enfermedades del cuerpo que no puede curar el médico porque no se deben a causas naturales sino al hechizo de un brujo maléfico, generalmente por envidia o por encargo de una tercera persona. Tienen el convencimiento de que, si bien “Tsunki” ha entregado a los brujos sus flechas mágicas para que puedan curar a la gente, muchos de ellos han traicionado su misión utilizándolas para hacer el mal a sus semejantes.

Cabe destacar que todos los brujos shuar son varones, pues sus tradiciones no permiten que una mujer pueda ejercer tan alto rol. Conceptualmente la bruja no existe en la cultura shuar.

- *El rito del “Arútam”.*

Para el pueblo shuar, “arútam” es el nombre genérico de todos los espíritus protectores. Es una palabra compuesta de ARUT (viejo, antiguo) y MA (hecho) y hace referencia a seres que han



vivido desde la antigüedad, de antaño, desde siempre. Creen en la inmortalidad del espíritu, así como en la reencarnación en animales o en otros shuar.

Por ello es que el “arútam” puede ser el sol (Etsa), dios de los cazadores, expresado fenoménicamente por los animales diurnos que tienen colores encendidos como los tigres, lagartos, águilas, guacamayos, picaflores, etc.; o puede ser el dios de la vida o de la muerte (Ayampun) expresado en buitres, arpías, cóndores y demás animales que se nutren de carroña y, los elementos naturales que causan la muerte como el rayo, el temblor, etc.; o también puede ser el dios de la huerta (Nunkui), cuya expresión se manifiesta en los animales que excavan la tierra como lombrices, ratones, armadillos, guatusas, etc.

Se dice que los shuar son el pueblo de las cascadas sagradas (Harner, 1978), por cuanto creen que por debajo del pozo excavado por las cataratas de los ríos está la puerta de entrada hacia el “arutam”. Golpear en las peñas de las cascadas es como llamar a la puerta del “arutam”, el que emerge de la profundidad del pozo y viaja en la corriente del río hasta alcanzar al shuar a quien da un nuevo espíritu que comienza a habitar en su cuerpo confiriéndole toda su vida y fortaleza. Cuando el shuar se pinta la cara lo hace buscando la manera de asemejarse al “arutam” que habita en él y con el cual se identifica.

Existen varios ritos para encontrarse con el “arútam”:

- El rito del río grande, tomando zumo de tabaco.
- El rito de un lugar apartado de la selva, tomando ayahuasca.
- El rito de las cascadas de los ríos, tomando “maikiua” (floripondio).

Fotografía 8: Cascada sagrada donde se realiza el rito del Arútam



Fuente: Recorrido de campo, abril 2018.

5.3.3.3 Educación

En el siglo pasado, la educación del pueblo shuar era comunitaria impartida por la familia, no era escolarizada. Con la llegada de los colonos y sobre todo con la misión salesiana la educación para los niños y jóvenes de la Amazonía, fue suplantada por la escolarizada, en aula dirigida por un profesor blanco-mestizo transmitiendo una instrucción ajena a la cultura, esto condujo a la dependencia intelectual y al colonialismo cultural. (Costales Piedad; Costales Alfredo, 2006)

“...todo el sistema educativo no se nombra la cultura shuar, mientras antes el maestro era el papá, el cada mañana enseñaba, transmitía cómo cuidar la naturaleza, después viene los colonos, si es shuar eres un bruto, siempre es marginado, nunca le daban un puesto, no, aunque se haga profesor, así difícilmente le dan trabajo...es discriminado, entonces ya que puedo hacer...debo yo hacerme colono, hacerme como los colonos y entonces su cultura ya no la pasa, porque quien le remplaza al padre de familia, es el profesor y el profesor no sabe nada de la cultura shuar...”. (P Pellizaro, 2018).

En la actualidad, el shuar dentro de su familia y su comunidad, intenta transmitir los conocimientos de la cultura shuar a sus hijos. Enseñan el idioma shuar, a sembrar la huerta, a cazar y pescar, e encontrarse con Arutam en las cascadas, a liberarse de malos pensamientos y actitudes a través de una purificación con sus plantas medicinales. Instruyen a sus hijos en la defensa de su territorio y en la importancia de conservar su identidad, como la única forma de sobrevivir como pueblo amazónico.

Sin embargo, la modernización ha trastocado todas las esferas de la vida shuar y la educación escolarizada, ha sido una de las formas más agresivas para los shuar. Los salesianos con el fin de cristianizar y educar a la población shuar, crearon internados, en los cuales se recluyó a la



población infanto juvenil shuar, para transmitir conocimientos y comportamientos propios del mundo occidental. Incluso se formaron nuevas familias shuar como modelos para el resto del pueblo shuar.

Después de años de desvalorizar el sistema educativo shuar y de insertar a la población en el sistema educativo del mundo occidental, el deseo ferviente de un shuar es poder formar a sus hijos en la escuela, el colegio y la universidad junto con los blanco- mestizos, para que niños y jóvenes shuar tengan las mismas oportunidades que tienen los mestizos.

“Bueno, si me hablas de la educación escolarizada, nosotros estamos ya en un coche gigante de la occidentalización que es la escuela [...], realmente que la cuestión de lo occidentalismo ha permitido hasta la forma de pensar de cada una de las personas, es decir, en la escuela entras indio, sales blanco, es decir, hasta las últimas neuronas se han occidentalizado...”. (Mashinkias, 2018).

La tasa de analfabetismo, es definida por la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO) como el número de personas que no saben leer ni escribir de 15 años y más. En Ecuador, para el año 2010, la tasa de analfabetismo fue del 6,80 %, en la provincia de Morona Santiago, para el mismo periodo la tasa fue ligeramente inferior con el 6,60%. En la población shuar del cantón Méndez esta variable está compuesta de la siguiente manera: del total de la población shuar que vive en el área urbana el 9,07% no sabe leer ni escribir mientras que en el área rural este porcentaje es de 11,4%. En ambos casos, la tasa de analfabetismo del shuar supera a la tasa nacional.

En la tabla siguiente se observa la distribución de la población de 15 años en adelante según área y condición de alfabetismo.

Tabla 13: Sabe leer y escribir según Área urbana y rural

Área	Sabe leer y escribir		Total
	Si	No	
Área urbana	90,30%	9,70%	100%
Área rural	88,60%	11,40%	100%
Total	88,70%	11,30%	100%

Fuente: Instituto Nacional de Estadísticos y Censos INEC, 2010

Elaborado por: Sandra Guzmán

Si bien la tasa de analfabetismo no es alta, la instrucción formal en la zona de estudio es deficiente. No existen escuelas en todas las comunidades, lo que genera el desplazamiento de los estudiantes hacia otros centros shuar que dispongan de centros educativos. Buena parte de las escuelas son unidocentes, carecen de energía eléctrica, baterías sanitarias y su estructura física (techos, pisos, paredes) es precaria.

Fotografía 9: Alumnos de la escuela shuar de la zona



Fuente: Centro educativo zona rural- Recorrido de campo, Marzo-2018

Elaborado por: Sandra Guzmán

5.4 *Propuestas para alcanzar el Buen Vivir*

“Nosotros los Shuar si queremos lograr el Tarimiat, no debemos olvidar nuestras raíces, nuestros saberes y conocimientos...”.

(Mashinkias, 2018)

Para entender el alcance del Buen Vivir, primero se debe dejar de asociar su concepto con el bienestar occidental, y, segundo se debe reconocer que, para alcanzar el BV es necesaria la recuperación de la cosmovisión de los pueblos indígenas. Ello no implica negar la oportunidad de abrir paso a la modernización de la sociedad, de forma particular a los avances tecnológicos, tan necesarios en la actualidad.

De hecho, una de las tareas fundamentales, de la academia, de los investigadores y de las autoridades en general, recae en la discusión continua y constructiva de saberes y conocimientos ancestrales con lo más avanzado del pensamiento universal.

En las entrevistas, grupos focales y recorridos realizados en la zona de estudio, se indagó a la población: ¿Qué hacer para alcanzar el Buen Vivir?, las respuestas tenían cierto grado de similitud. Para alcanzar el Tarimiat, es necesario contar con el territorio, pues para el shuar el territorio, representa la base fundamental de su vida y del equilibrio con la comunidad y la naturaleza. Es fundamental construir relaciones basadas en la solidaridad, reciprocidad, y valoración a la sabiduría ancestral. Además, es necesaria la cobertura de servicios básicos, la atención en salud y educación, y la canalización de algunas otras demandas de la población.



“Vivir la cultura, la cultura es el sistema de vida, eso es cultura, no debe haber división entre el sistema de vida [...] No es cuestión de botar nada, si no dé, como dice, racionalizar todo, que todo vaya, como se dice, se debe solo eliminar lo malo, nada más para vivir bien, no; eso es lo que propone el cristianismo, no, toda la cultura shuar puede vivir a lo cristiano eliminando lo malo pero...”. (P Pellizaro, 2018)

El Buen Vivir” a pesar de ser un término alejado del significado de buena vida del pueblo shuar, y pese a que su nombre y significado fueron tomados y vaciados de contenido por el Estado, el uso político del término permitió fortalecer y posicionar la identidad shuar, pues por una parte se dio a conocer la cosmovisión de esta cultura a la población no indígena, y por otra parte, comenzaron las reflexiones acerca de las prácticas que se estaban perdiendo, lo que confluyó en la necesidad de que la cultura genere su propio concepto de buena vida y la necesidad imperante de acciones para la conservación de su cultura.

La modernidad si afecta: antes peleábamos con nuestros enemigos, esa lucha la hemos trasladado al Facebook. La guerra tradicional, pero lo hemos trasladado a lo virtual. Hay divisiones pues ya no hay capacidad de respuesta frente a frente”. (Atamaint, 2018)

El shuar es consciente de cuan colonizado se encuentra y la influencia que tiene el blanco mestizo y el mundo occidental en su cultura. El shuar mismo se ha apropiado de elementos de la modernidad para dar a conocer su cultura, para resistir como pueblo indígena; y el uso de elementos, discursos, prácticas del “mestizo” ha provocado la pérdida de costumbres y la resignificación de los principios del pueblo shuar.

“[...] nos apropiamos del concepto, es como agarrar algo y le resignificáramos, le dimos un uso político al concepto para posicionar [...] Nos hemos apropiado de la modernidad. “Los modernos hemos sido nosotros [...] Ahora suerte “volver a lo nuestro”. Es más fuerte ahora. Proceso político nos ha permitido visibilizarnos.

Si bien dentro de la cosmovisión shuar la adquisición de cosas materiales propias de la modernidad, tales como alimentos procesados, vestuario, medios de transporte, salud, educación, el acceso a servicios básicos, etc., no existían o no eran imprescindibles; en la actualidad debido a su contacto constante con el mundo occidental, sobre todo con la población blanco – mestiza; dichos bienes y servicios son necesarios para el desarrollo de las actividades de la población shuar.

Como se pudo observar en el diagnóstico socioeconómico en acápite anteriores, la población shuar, sobre todo la población asentada en el área rural carece de servicios básicos, la calidad y cobertura a la educación es deficiente, los senderos y vías que conducen a las comunidades son precarios, entre otros. A pesar de que la cosmovisión shuar y el Tarimiat Pujustin comprenden dimensiones profundas de buena vida basadas en la equidad, solidaridad y reciprocidad, la población demanda la cobertura y atención de servicios básicos; puesto que se trata de centros comunitarios extensos que no cuentan con agua, luz eléctrica y los desechos los depositan directamente en la selva o en las vertientes y ríos.



UNIVERSIDAD DE CUENCA

“Nosotros el Penker Pujustin, ahora el Buen Vivir. El Buen Vivir es lo que decimos Taramant Masantsamet, vivir en plenitud, vivir en, como usted decía, en reciprocidad, en amistad, en unión, pero teniendo mis propias chacras, teniendo mi propia casa, eso”. (Guarderas, 2018)

La forma de vida que desea practicar el shuar de Santiago es el Tarimiat Pujustin, esa forma de vida, sustentada en la solidaridad, la equidad, la reciprocidad, el respeto, en la conservación de la naturaleza, solamente que ahora anhelan combinar dicha forma con algunos aspectos de la modernidad. El hecho de estar inmerso en el mundo globalizado y ser participante activo de asuntos políticos, sociales, económicos y culturales, hace que el shuar desee un Tarimiat Pujustin combinado.

El Buen Vivir debe ser abordado con la misma entereza que se trabajan el resto derechos y principios que aparecen en la constitución como son ambiente sano, comunicación e información, trabajo y seguridad social, ecología urbana y energías alternativas innovación y saberes ancestrales, entre otros, todo ello en armonía con la naturaleza; esto con el fin de garantizar integralidad en los procesos.

A continuación, se exponen una matriz con las dimensiones del Buen Vivir, los problemas identificados y extractos de propuestas por parte de la población. En general las propuestas de la población se centran en retomar prácticas que se realizaban en el pasado y en la demanda de servicios básicos y vivienda.

Tabla 14: Problemas identificados - Propuestas

Armonías	Problema Identificados / Asuntos críticos del Flujograma	Propuesta
Interna	Pobreza	<i>...hacer un proyecto para producción para ganadería, de todo, o casas de vivienda, por la vialidad, ahí si sale de la necesidad, ahí puedo estar bien, para Buen Vivir”. (Wachapá M. , 2018)</i>
	Baja cobertura de servicios básicos	<i>“...yo quisiera, ya para poder vivir, debo tener trabajo, para poder vivir bien, mis hijos también que tengan trabajo para vida plena que tú dices, y se necesita más eso, educar a mis hijos, y salud”. (Wachapá P. , 2018)</i>
	Pérdida de identidad: Imitación de	<i>“...trabajando pues, trabajando nuestras tierras, sacando todo ese producto a compartir, hacer conocer para que no se pierda...volver nosotros a nuestras comidas</i>



	prácticas mestizas		<i>tradicionales, hay un cumpleaños, ya la novelería estamos con los, estamos con los cake, colas [...], nosotros queremos volver a una práctica cultural, matar un buen gallo, una buena gallina, hacer ayampacos, hacer caldo, palmito". (Guarderas, 2018)</i>
	Pérdida del idioma		<i>"Rescatar, rescate tiene que ser de, de costumbres ancestrales...enseñarles a los hijos...". (Nurinkias, 2018)</i> <i>Yo digo tienen que aprender, le digo, ustedes, porque nosotros somos raza shuar, entonces si es que ustedes no saben idioma nuestro, ustedes no son nadie, digo tienen que aprender". (Chiriap, 2018)</i>
Comunidad	Federación no promueve la cultura	no la	<i>la federación shuar no promueve su estructura, porque cuando nosotros formamos la Federación, la radio era para transmitir la cultura [...], mientras ahora solo hay las mismas noticieros, etc., de los colonos, por ejemplo nosotros estamos promoviendo aquí, como se dice, la celebración de la misa en shuar, la mayoría de shuar no quieren misa en shuar [...], para defenderlos de la invasión de la colonización, se hizo la Federación y eso tenían que hacer los dirigentes, pero no, como se han contagiado, corrompido con la plata, basta que le den plata reconoce todo, los dirigentes no defienden, el mismo cargo es para ganar plata, no es para defender nada...". (P Pellizaro, 2018)</i>
	Tierra: Venta y embargo de tierras – Títulos individuales de la tierra		<i>...el hecho de querer vender un terreno se vuelve algo muy atractivo, para las familias shuar, porque pueden disponer efectivamente de recursos rápidos para solventar posiblemente necesidades, eh, es muy probable que, esto lo dicen algunos investigadores, que el pueblo shuar, eh, que todavía no perciba, el valor real de, del territorio, en qué sentido, en que si venden el pedazo de terreno para adquirir algunos bienes, y muchas veces bienes suntuarios, ellos van a quedarse sin su espacio vital de vida y desarrollo. (Garzón, 2018)</i>



UNIVERSIDAD DE CUENCA

	Conflictos entre comunidades	<p><i>“...que Buen Vivir, tener buen Vivir no es solamente tener una casa buena, sino es vivir en forma coordinada, con la amistad de nuestros hermanos...”. (Wampustrick, 2018)</i></p> <p><i>Lo comunitario es hacer las prácticas vivenciales con la minga, si yo, una familia necesita hace, ampliar su huerta, invita a los restos de las comunidades y trabajan, entonces eso es de trabajar con una familia, con otra familia, yo le llamo comunidad”. (Guarderas, 2018)</i></p>
	Baja o nula gestión de GAD's	<p><i>“Eso mismo, el Estado tendrá que seguir fomentando mejoras y calidades de vida de pueblos indígenas se puede decir, [...], Para vivir feliz, no es necesario tener todo”. (Wampustrick, 2018)</i></p>
Naturaleza	Contaminación de la Selva – Caza y pesca de gran magnitud – Desbrozamiento de bosques	<p><i>“...igual con la naturaleza también, cuidar a las plantas, cuidar a los animales, todo eso [...] debería ser dialogar y hablar sobre la naturaleza, de la educación, a ver que se necesita, que falta”. (Wachapá P. , 2018)</i></p> <p><i>“De vida armónica cuando respetamos...el respeto a la naturaleza, el convivir ahí está la armonía, hasta para, yo debo cosechar palmos por decir, lo que necesito para la alimentación, no hacer desperdiciar, el consumo también, cuando se mata a las aves, se mata a los animales, eso no está bien...”. (Guarderas, 2018)</i></p>

Fuente: Entrevistas, Grupos Focales.

Elaborado por: Sandra Guzmán



6 CONCLUSIONES

Para superar las falencias del desarrollo, emerge con fuerza la necesidad de buscar alternativas al desarrollo, esto es, formas de organizar la vida diferente a las practicadas en el desarrollo, con afán de superar el capitalismo y las lógicas de devastación social ambiental.

Es claro que no se puede sostener más el discurso del desarrollo, basado en la opresión y exclusión de ciertos grupos y sobre todo en la acumulación sin fin. Se requieren propuestas contrahegemónicas que transformen el actual discurso y sus prácticas devastadoras y que proponga nuevas reglas, actitudes y actividades, el éxito de dichas propuestas dependerá de la participación, apertura, disposición, solidaridad, reciprocidad y el respeto que se tenga por, el ser humano, la comunidad y la naturaleza.

De todas las alternativas presentadas y analizadas, El Buen Vivir es la opción que más se ajusta a la necesidad de superar el capitalismo. El Buen Vivir emerge en las reformas constitucionales y las reafirmaciones de la lucha indígena de Ecuador y Bolivia, se define como una forma de vida plena contrapuesta a las prácticas aniquiladoras y desiguales del desarrollo económico.

El Buen Vivir se fundamenta en una relación diferente entre los seres humanos y la naturaleza, desde la corriente indigenista, el Buen Vivir es definido como una vida en plenitud, sustentada en la armonía del ser humano consigo mismo, con la comunidad y con la naturaleza, incorporando la espiritualidad.

6.1 *Innovación de metodologías para la descolonización del saber*

Esta investigación se centró en la identificación de los significados y prácticas del Buen Vivir en la población shuar del cantón Méndez, la metodología utilizada para la recolección de información fue diseñada en función de dos aspectos fundamentales del territorio. Por un lado, que el Buen Vivir es una forma de vida presente en los pueblos indígenas, entre ellos el pueblo shuar; y por otro, que el pueblo shuar ha vivido profundos cambios producidos por la colonización y por su ahora constante contacto con el mundo occidental.

Las historias y percepciones narradas por los habitantes sobre situaciones reales de forma natural, permitieron construir marcos de interpretación sobre las formas de vida de la población shuar y contrastar las costumbres ancestrales con las costumbres actuales. El documento evidencia prácticas y discursos que describen lo más acercado a la realidad de lo que siente, piensa y conoce el pueblo shuar.

En la identificación de actores sociales y el análisis de percepciones sobre los elementos del Buen Vivir se empleó el enfoque teórico del “análisis crítico del discurso”. Se estudió la manera como el habla reproduce las relaciones de los shuar en la comunidad, su relación con la naturaleza y la forma como ven su forma de vida.



Los grupos focales, entrevistas, observación participante y talleres, plenamente sustentados en el Método Etnográfico y en la Investigación Acción Participante permitieron identificar los elementos que componen el Tarimiat Pujustin para la población shuar; las entrevistas y los grupos focales fueron adaptados al contexto social y cultural de la zona de estudio. La exploración de las prácticas, experiencias y el discurso de la población shuar constituyeron los insumos principales del análisis de los significados del Buen Vivir.

6.2 *Buen Vivir / Tarimiat, Buenos Vivires*

La vida del pueblo shuar, al igual que otros pueblos y nacionalidades indígenas está determinada por los conflictos generados por vivir cerca o dentro del mundo globalizado. Las diferentes relaciones (económicas, sociales, políticas) entre los shuar de Méndez y los mestizos, genera profundos cambios en la forma de ver, ser y de anhelar del shuar; se genera una lucha interna entre lo que siempre ha caracterizado a este pueblo y lo que desea ser y obtener en la actualidad. No obstante, es necesario resaltar que, la identidad, el sentido de pertenencia a su cultura, su resistencia como pueblo, los convierte en una alternativa efectiva para hacer frente a al desarrollo.

No se puede hablar de una sola forma de buena vida, cada pueblo o grupo humano posee una cosmovisión que sirve de referente para la construcción de mejores sociedades. En las comunidades indígenas promotoras de formas de vida más recíprocas, solidarias y armónicas no existen formas ejemplares, pues se debe considerar que los pueblos indígenas han sufrido procesos fuertes de colonización y de incorporación al sistema capitalista; sin embargo, gracias a su resistencia, son poseedoras de formas de vida alternativas al desarrollo aniquilador.

Al Buen Vivir, el Sumak Kawsay o el Tarimiat Pujustin y otros más, no puede considerárseles como patrones a universalizar, el Buen Vivir está presente en muchas culturas, en diferentes tiempos, es una forma de vida de diferentes generaciones, y justamente esas diferencias forman diversos buenos vivires; el caso está en respetar esa diversidad para construir nuevos mundos.

La buena vida caracterizó al pueblo shuar por muchos años, su espiritualidad amparada en el poder de Arutam, la caza y la producción sostenida, la educación impartida por la familia, la defensa de sus territorios y sus costumbres; todo ello realizaba y preservaba su identidad; sin embargo, la colonización y el arribo de la modernización modificaron las formas de ver, ser y actuar de este grupo indígena indígena.

Para las comunidades shuar de Santiago de Méndez, el Buen Vivir (**Objetivo 2**) implica retomar la forma de vida amazónica, apreciando y fortaleciendo el saber ancestral. Retomar aquellas relaciones armónicas entre el ser humano y el medio en el que habita, es sentir paz y plenitud los ritos con la naturaleza y Arutam, en su trabajo en la huerta, en su danza, cuando su espíritu se enlaza con Arutam. Convertirse en un ser comunitario y no individual, proteger la identidad shuar, transmitir a las generaciones jóvenes los conocimientos de los sabios shuar y vivir en el tiempo circular de su cultura.



Desde que en el año 2007 el Gobierno de turno integrará dentro de la constitución los principios de Buen Vivir, y lo usará como bandera para difundir la planificación nacional, el alcance del concepto fue malinterpretado. El término Buen Vivir empezó a traducirse de forma literal a las diferentes lenguas y en el caso del shuar fue traducido como Penker Pujustin, entendido como el acceso a y servicios básicos, vialidad, fuentes de trabajo, salud, etc.; mientras que el Tarimiat Pujustin, es la buena vida, la reciprocidad, la consonancia entre todas las actividades del mundo shuar.

El Tarimiat Pujustin va más allá de la intervención asistencialista de los gobiernos, “*el Tarimiat matsamsatim es el resultado de criticar el Penker Pujustin* (Atamaint, 2018), “...*el Tarimiat es la vida cósmica en equilibrio: Hombre – Naturaleza - Espiritualidad*” (Jempekat, 2018). El Tarimiat Pujustin implica retomar la forma de vida del pueblo shuar en el que había respeto hacía el ser humano y armonía en la vida comunitaria y con la naturaleza.

La población del cantón Santiago han sufrido un proceso fuerte de colonización que terminó modificando de manera irreversible la forma de vida de este pueblo indígena, se invadió su territorio y se desvalorizó su cultura. Se le incorporó en un estilo de vida completamente ajeno al suyo, alegando que su forma de vida es incorrecta, en este contexto, el shuar no tuvo otra opción que instrumentalizar las estructuras y procesos occidentales para defenderse.

6.3 *Propuestas del Tarimiat Pujustin*

Si bien dentro de la cosmovisión shuar la adquisición de cosas materiales propias de la modernidad, tales como alimentos procesados, vestuario, medios de transporte, salud, educación, el acceso a servicios básicos, etc., no existían o no eran imprescindibles; en la actualidad debido a su contacto constante con el mundo occidental, sobre todo con la población blanco – mestiza; dichos bienes y servicios son necesarios para el desarrollo de las actividades de la población shuar.

En la caracterización socioeconómica expuesta, a través de la cual se da respuesta al **Objetivo 1**, la población shuar, sobre todo del área rural carece acceso a los servicios básicos; y aunque la cosmovisión indígena shuar y el Tarimiat Pujustin se consideran dimensiones mucho más profundas de buena vida, no se puede dejar de considerar que se trata de población que tiene estrecha relación con los centros urbanos, y por tanto, se trata de población que anhela disfrutar de agua y energía eléctrica en sus viviendas, disponer de alcantarillado, ya que sus aguas residuales y basura son enviadas directo a vertientes y ríos. Así mismo, desean contar con centros educativos en sus comunidades, casas de salud, vías para sacar sus productos a los principales mercados de la provincia, entre otros.

“Nosotros el Penker Pujustin, ahora el Buen Vivir. El Buen Vivir es lo que decimos Taramant Masantsamet, vivir en plenitud, vivir en, como usted decía, en reciprocidad, en amistad, en unión, pero teniendo mis propias chacras, teniendo mi propia casa, eso”. (Guarderas, 2018)



Con respecto al **Objetivo 3**, el Tarimiat Pujustin es la forma de vida ideal a la que desea regresar el shuar, es el equilibrio y la relación armónica entre los shuar y la naturaleza en su propio territorio; sin embargo la forma de vida actual del pueblo shuar no le permite alcanzarlo. El hecho de estar inmerso en el mundo globalizado y ser participante activo de la modernidad hace que el shuar desee una forma de vida un poco asociada con el concepto de bienestar.

El Buen Vivir debe ser abordado con la misma entereza que se trabajan el resto derechos y principios que aparecen en la constitución como son ambiente sano, comunicación e información, trabajo y seguridad social, ecología urbana y energías alternativas innovación y saberes ancestrales, entre otros, todo ello en armonía con la naturaleza; esto con el fin de garantizar integralidad en los procesos.

El Buen Vivir” a pesar de ser un término alejado del significado de buena vida del pueblo shuar, y pese a que su nombre y significado fueron tomados y vaciados de contenido por el Estado, el uso político del término permitió fortalecer y posicionar la identidad shuar, pues por una parte se dio a conocer la cosmovisión de esta cultura a la población no indígena, y por otra parte, comenzaron las reflexiones acerca de las prácticas que se estaban perdiendo, lo que confluyó en la necesidad de que la cultura desarrolle su propio concepto de buena vida y la necesidad imperante de acciones para la conservación de su cultura.

El shuar es consciente de cuan colonizado se encuentra y la influencia que tiene el blanco mestizo y el mundo occidental en su cultura. El shuar mismo se ha apropiado de elementos de la modernidad para dar a conocer su cultura, para resistir como pueblo indígena; y el uso de elementos, discursos, prácticas del “mestizo” ha provocado la pérdida de costumbres y la resignificación de los principios del pueblo shuar.

En los diálogos con los informantes shuar acerca de lo que se debe hacer para alcanzar el Buen Vivir, las propuestas se encuadran dentro de un Tarimiat Pujustin incluyendo elementos de la modernidad. Pues el retomar los principios del Tarimiat no implica que no se pueda contrastar la riqueza y la diversidad de la cultura shuar con aspectos de la modernidad hoy en día necesarios para el desenvolvimiento de las actividades de las comunidades.

“Pero si yo soy doctora no tengo porque dejar el Buen Vivir, no hay contradicción...”.
(Nurinkias, 2018)



Siglas utilizadas

CREA Centro de Reconversión Económica del Austro
CIMAS Observatorio Internacional de Ciudadanía y Medio Ambiente Sostenible
IERAC Instituto Ecuatoriano de Reforma Agraria y Colonización
CEPAL Centro Económico para América Latina
CESA Centro Ecuatoriano de Servicios Agrícolas
CPR Centro de Promoción Rural
CONAIE Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador
CODENPE Consejo de Desarrollo de las nacionalidades y Pueblos del Ecuador
ECUARUMARI Confederación de Pueblos de la Nacionalidad Kichwa del Ecuador
FODERUMA Fondo de Desarrollo del Sector Rural Marginal
FENOCIN Confederación nacional de organizaciones Campesinas, Indígenas y Negras
FICSH Federación de Centros Shuar
GAD – CANTONAL Gobierno Autónomo Descentralizado Cantonal
GAD-PARROQUIAL Gobierno Autónomo Descentralizado Parroquial
IESS Instituto Ecuatoriano de Seguridad Social
INEC Instituto Nacional del Ecuador de Censo
IAP Investigación Acción Participativa
MAE Ministerio Ambiente Ecuador
ONG Organismo No Gubernamental
OFIS Oficina de Investigaciones Sociales
PYDLOS Centro de Estudios de Población y Desarrollo
PNBV Plan Nacional del Buena Vivir
PDOT Plan de Desarrollo y Ordenamiento Territorial
RC Revolución Ciudadana
SENPLADES Secretaría Nacional de Planificación y Desarrollo
SK Sumak Kawsay
SAK Sumak Alli Kawsay



7 BIBLIOGRAFÍA

- Acosta, A. (2006). *Breve historia económica del Ecuador*. Quito: Corporación Editora Nacional.
- Acosta, A. (2010). *El Buen Vivir en el camino del post-desarrollo Una lectura desde la Constitución de Montecristi*. Quito: Fundación Friedrich Ebert, FES-ILDI.
- Acosta, A. (2012). *Buen Vivir Sumak Kawsay. Una oportunidad para imaginar otros mundos*. Quito: Abya Yala.
- Acosta, Alberto; Lander, Edgardo; Gudynas, Eduardo. (2009). *Una vía para el desarrollo*. Quito: Abya Yala.
- Albó, X. (2009). "Suma qamaña = el buen convivir". *Obets. Alicante España*.
- Alier, J. M. (2011). *El ecologismo de los pobres: conflictos ambientales y lenguajes de valoración*. España: Icaria E.
- Altmann, P. (2013). El Sumak Kawsay en el discurso del movimiento indígena ecuatoriano. *Indiana 30 Ibero - Amerikanisches Institut, Stiftung PreuBischer Kulturbesitz- Freie Universitat BERLIN*, 283 - 299.
- Amin, S. (1974). *Desarrollo Desigual*. México: Nuestro Tiempo, S.A.
- Anderson, B. (2000). *Comunidades imaginadas: reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Ardón, M.; Baker, A. (2016). La investigación Participativa Integral. Una metodología aplicada al abordaje y acompañamiento al desarrollo territorial. En J. Astudillo, & T. Villasante, *Participación Social con Metodologías Alternativas desde el Sur* (págs. 73 - 86). Quito: Abya Yala.
- Asamblea Constituyente. (2008). *Constitución 2008*. Quito: Asamblea Constituyente.
- Astudillo, J. (2014). El Buen Vivir supera los límites del desarrollo. *Papeles*, 79 - 87.
- Astudillo, J. (2018). EL Buen Vivir para superar las Desigualdades, Tesis previa a la obtención del Doctorado . Cuenca, España.
- Atamaint, K. (14 de Marzo de 2018). Entrevista a profundidad, Informante temático. (S. Guzmán, Entrevistador)
- Ayala Mora, E. (2008). *Resumen de la Historia del Ecuador*. Quito: Corporación Editora Nacional.
- Balarezo, F. (1975). *La cultura shuar*. Cuenca.
- Beriajn, J. (1996). *Las consecuencias perversas de la modernidad: modernidad, contingencia y riesgo*. Barcelona: Anthropos.



- Bleckwedel, E. (1952). *El plan Marshall y la recuperación económica de Europa*. Buenos Aires.
- Bottasso, J. (1893 - 1909). *Los Salesianos y la Amazonía. Tomo I: relaciones de viajes*. Quito: Abya Yala.
- Boyer, R. (2014). *Los mundos de la desigualdad. Un análisis a partir de la teoría de la regulación y una respuestas a T. Piketty*. Buenos Aires: Octubre.
- Bravo, G. (1989). *Vida, costumbres y creencias de la cultura shuar*. Cuenca.
- Bresser-Pereira, L. (2007). El nuevo desarrollismo y la ortodoxia convencional. *Economíaunam*, Vol. 4, 7-29.
- Bretón, Víctor; Cortez, David y García, Fernando. (2014). En Busca del Sumak Kawsay. *Iconos N°48*, 9-24.
- Broseghini, S. (1993). Cuatro siglos de misiones. En J. Bottasso, *Los salesianos en la Amazonía, Tomo III*. Quito: Abya Yala.
- Carpio, P. (2014). El buen vivir, entre la modernización capitalista y el posdesarrollo. *Papeles*, 89-106.
- Castro- Gómez, Santiago; Grosfoguel, Ramón. (2007). *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá : Siglo del Hombre- Universidad Central-Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana-Instituto Pensar.
- CELEC EP. (2015). *Estudios de Factibilidad del Proyecto Hidroeléctrico Santiago*. Cuenca: CELEC EP.
- CEPAL. (2013). *El desarrollo económico del Ecuador*. Quito: Ministerio de Coordinación de Política Económica.
- Cerezal, M. (2013). Dialéctica de la integración latinoamericana. En M. Lang, L. C., & S. A., *Alternativas al Capitalismo/Colonialismo del Siglo XXI* (págs. 101-128). Quito: Abya Yala.
- Chamik, M. (20 de Abril de 2018). Entrevista a profundidad, informante clave. (S. Guzmán, Entrevistador)
- Chiriap, Livia; Jimbiquiti, Luzmila; Kayap, Octavio; Kuja, Elías. (2012). *Sabiduría de la cultura shuar de la amazonía ecuatoriana*. Cuenca.
- Chiriap, R. (20 de Abril de 2018). Entrevista a profundidad, informante clave. (S. Guzmán, Entrevistador)
- Choquehuanca, D. (2010). Hacia la reconstrucción del Vivir Bien. *América Latina en movimiento*, N° 452: 8-13.
- Constantin von Barloewen, Rivera Manuel, Topfer Klaus. (2014). Desarrollo Sostenible en una modernidad plural . (págs. 213 -227). Quito: Abya Yala.



- Costales Piedad; Costales Alfredo. (2006). *La Nación Shuar*. Quito: Abya Yala.
- Daniel, Camache (y otros). (1982). El Proyecto Neoconservador y la Democracia. En C. (. Daniel, *Autoritarismo y alternativas populares en América Latina* (págs. 23-70). San José: Flacso.
- Das Venna; Poole Deborah. (2004). *State and It's Margins: Comparative Ethnographies*". Nuevo México: School of American Research Press.
- Dávalos, P. (06 de 17 de 2014). Entrevista a Pablo Dávalos. (A. P. Cubillo, Entrevistador)
- Dávalos, P. (2014). Reflexiones sobre el Sumak Kawsay (El Buen Vivir) y las teorías del desarrollo. En A. L. Hidalgo Capitán, *Antología del Pensamiento Indigenista Ecuatoriano sobre Sumak Kawsay* (págs. 143 - 152). Huelva: Centro de Investigación en Migraciones.
- De la Cruz, Isabel; Piqueras Infante. (2014). Crisis y capitalismo financiarizado: la explosión de la desigualdad. *ARXIUS N°31*, 189-200.
- Descola, P. (1994). *In the Society of Nature*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Dussel, E. (2008). *El descubrimiento del otro. Hacia el origen del "mito de la modernidad"*. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia.
- Echeverría, B. (2009). *¿Qué es la modernidad?* México: Universidad Autónoma de México.
- Eduardo, Gudynas; Alberto, Acosta. (2011). *El Buen Vivir más allá del desarrollo* . Lima: Desco.
- Elías, N. (2008). *Los conceptos fundamentales*. Barcelona: Gedisa.
- Elias, N. (2016). *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Endara, G. (2014). Post-Crecimiento y Buen Vivir., (págs. 317- 324). Quito.
- Escobar, A. (2007). *La invención del Tercer Mundo. Construcción y deconstrucción del desarrollo*. Venezuela: Norma.
- Esping-Andersen, G. (2000). *Fundamentos sociales de las economías post-industriales*. Barcelona: Ariel.
- Estermann, J. (2014). Colonialidad, descolonización e interculturalidad. Apuntes desde la Filosofía Intercultural. *Revista Latinoamericana, Volumen 13 N° 38*, 347-368.
- Esvertit, N. (2008). *La incipiente provincia. Amazonía y Estado Ecuatoriano en el siglo XIX*. Quito: Corporación Editora Nacional.
- Franco, J. (2012). *Patrimonio Sonoro Shuar*. Quito: Instituto Nacional de Patrimonio Cultural.
- GADM Santiago. (2015). *Plan de Desarrollo y Ordenamiento Territorial del Cantón Santiago*. Santiago: GADM Santiago.



- Garzón, B. (26 de Abril de 2018). Entrevista a profundidad, informante clave. (S. Guzmán, Entrevistador)
- Giddens, A.; Bauman, N.; Beck U. (1996). *Las consecuencias perversas de la modernidad: modernidad, contingencia y riesgo*. Barcelona: Anthropos.
- Guachapá, P. (31 de Marzo de 2018). Entrevista a profundidad a informantes claves. (S. Guzmán, Entrevistador)
- Guarderas, T. (21 de 04 de 2018). Entrevista a profundidad, informante clave. (S. Guzmán, Entrevistador)
- Gudynas, E. (2011). Buen Vivir: Germinando alternativas al desarrollo. *América Latina en movimiento*, 1-19.
- Gudynas, E. (2011). *Más allá del nuevo extractivismo: transiciones sostenibles y alternativas al desarrollo*. La Paz: CIDES UMSA.
- Gudynas, E. (2011). *Tensiones, contradicciones y oportunidades de la dimensión ambiental del Buen Vivir*. La Paz: CIDES-UMSA y Plural.
- Gudynas, E. (2013). Transiciones hacia un nuevo regionalismo autónomo. En M. Lang, L. C., & S. A., *Alternativas al Capitalismo / Colonialismo del Siglo XXI* (págs. 129-160). Quito: Abya Yala.
- Gudynas, E., & Acosta, A. (2011). *El Buen Vivir más allá del desarrollo*. Lima.
- Guillén, A. (2010). *Estrategias alternativas de desarrollo. Conceptos y fenómenos fundamentales de nuestro tiempo*. México: UNAM.
- Guillén, A. (2013). América Latina: neoliberalismo, políticas macroeconómicas y proyectos nacionales de desarrollo. *Seminario Internacional para la elaboración de la versión final del "Plan Nacional para el Buen Vivir de Ecuador 2013 - 2017"*. Quito.
- Habermas, J. (1989). Modernidad: un proyecto incompleto. En N. Casullo, *El debate Modernidad Pos-modernidad* (págs. 131-144). Buenos Aires: Punto Sur.
- Harner, M. (1978). *Shuar: pueblo de las cascadas*. Quito: Ediciones Mundo Shuar.
- Harvey, D. (2003). *EL nuevo imperialismo*. México: Siglo XXI.
- Hidalgo, A., Arias, A., & Ávila, J. (2014). El pensamiento indigenista ecuatoriano sobre el Sumak Kawsay. En A. Hidalgo, A. Guillén, & N. & Déleg, *Antología del Pensamiento Indigenista Ecuatoriano sobre Sumak Kawsay* (págs. 25 - 74). Huelva - Quito: CIM - PYDLOS - FIUCUHU.
- Hobbes, T. (2008). *Leviatán*. México: Siglo XXI.
- Jaime Zallez; Alfonso Gortaire. (1987). *Organizarse o Sucumbir - La Federación Shuar*. Sucúa: Centro de Documentación, Investigación y Publicación Sucua.
- Jempekat, M. (01 de Abril de 2018). Entrevista a profundidad - Informante temático. (S. Guzmán, Entrevistador)



- Joseph, Stiglitz; Amartya, Sen; Jean Paul, Fitoussi. (2013). *Medir nuestras vidas*. RBA Libros.
- Juncosa, J. (2005). *Etnografía de la comunicación verbal shuar*. Quito: Abya Yala.
- Karsten, R. (1935). *The Headhunters of Western, The life and culture of the jibaro Indians of eastern Ecuador and Perú*. Helsinki: Societas Scientiarum Fennica, Commentationes Humanarum Littararum VII.
- Larrea, A. M. (2010). La disputa de sentidos por el buen vivir como proceso contrahegemónico. En SENPLADES, *Los nuevos retos de América Latina. Socialismo y sumak Kawsay* (págs. 15-27). Quito: Digital Center.
- Larrea, A. M. (2014). *Post- Crecimiento y Buen Vivir*. Quito: Friedrich Ebert Stiftung.
- Larrea, C. (2014). Límites del crecimiento y línea de codicia . En G. Endara, *Post-crecimiento y Buen Vivir Propuestas globales para la construcción de sociedad equitativas y sustentables* (págs. 19-58). Quito: Friedrich Ebert Stiftung.
- Latouche, S. (2007). *Sobrevivir al desarrollo de la descolonización del imaginario económico a la construcción de una sociedad alternativa*. Barcelona: España.
- Latouche, S. (2009). *Decrecimiento y pos desarrollo; el pensamiento creativo contra la economía de lo absurdo*. España: Icaria.
- Latouche, S. (2009). *La apuesta por el decrecimiento: ¿cómo salir del imaginario dominante?* Barcelona: Icaria.
- Locke, J. (2005). *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes.
- Lucero,Luis; Moreno Paola. (2010). *División del trabajo a través del género en la cultura shuar de la provincia de Morona Santiago*. Cuenca.
- Macas, L. (2010). El Sumak Kawsay. En A. Hidalgo, & D. N. Guillén Alejandro, *Sumak Kawsay Yuyay* (págs. 179 - 192). Huelva - España: CIM y PYDLOS, 2014.
- Maldonado, L. (2010). El Sumak Kawsay / El Buen Vivir / Vivir Bien. En A. G. Hidalgo - Capitán, & N. Déleg, *Sumak Kawsay Yuyay* (págs. 193 - 210). Huelva España: CIM y PYDLOS, 2014.
- Maldonado, L. (2010). Interculturalidad y políticas públicas en el marco del Buen Vivir. En A. Hidalgo, A. Guillén, & N. Déleg, *Sumak Kawsay Yuyay* (págs. 211 - 220). Huelva, España: CIM y PYDLOS 2014.
- Mann, M. (2004). La crisis del Estado Nación en América Latina. *Desarrollo Económico*.
- Martha, Nussbaum; Amartya, Sen. (1997). *La calidad de vida*. Madrid: Fondo de cultura económica.
- Martínez, G., & Pellizaro, S. (2014). *Mitos Shuar Tomo IV*. Quito: Abya Yala.
- Martínez, M. (2004). *El método etnográfico de investigación*. Caracas: Dialógica.



- Mashinkias, M. (21 de 04 de 2018). Entrevista a profundidad, informante clave. (S. Guzmán, Entrevistador)
- Mashinkias J., Paati S., Taylor A.C., Gnerre M. . (2018). La traducción de los pensamientos Shuar - Achuar desde la epistemología y ontología del saber. *Congreso de Antropología y Lingüística*, (págs. 9 -11). Macas.
- Massey, D. (2007). Geometrías del poder y la conceptualización de espacio. *Conferencia dictada en la Universidad Central de Venezuela* (pág. 5). Caracas: mimeo.
- Mattos, C. (2006). Modernización capitalista y transformación metropolitana en América Latina: cinco tendencias constitutivas. En A. Geraiges de Lemos, M. Arroyo, & M. Silveira, *América Latina: Cidade, campo e turismo* (págs. 41-74). Sao Paulo: Universidad de Sao Paulo - Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.
- Medina, J. (2008). La Buena Vida occidental y la Vida Dulce amerindia. En *Suma Qamaña. La comprensión indígena de la vida buena* (págs. 31-36). La Paz: PADEP/GTZ.
- Mohanty. (1991).
- Monje, J. (2011). *La cultura macabea y la cultura shuar: rasgos de aculturación entre ambos grupos humanos*. Cuenca.
- Montesquieu. (2002). *El Espíritu de las leyes*. Barcelona: Biblioteca de los Grandes Pensadores.
- Municipio, S. G. (2015). *Plan de Desarrollo y Ordenamiento Territorial de Santiago*. Santiago.
- Muratorio, B. (1994). *Imágenes e Imaginarios*. Quito: FLACSO.
- Nun, J. (1999). El futuro empleo y la tesis de la masa marginal. *Desarrollo Económico Vol. 38, N° 152*, 985 - 1004.
- Nurinkias, P. (31 de 03 de 2018). Entrevista a profundidad, Informantes claves. (S. Guzmán, Entrevistador)
- Nussbaum, M. (2012). *Crear Capacidades. Propuesta para el desarrollo humano*. Barcelona: Paidós Ibérica.
- Orgaz, A. (2013). Agapeismo y eros pedagógico en el sistema preventivo de Don Bosco. *Historia de la Educación*, 401 - 402.
- Ortiz Batallas, C. (2006). *Indios, militares e imaginarios de la Nación en el Ecuador del siglo XX*. Quito: Abya Yala.
- Ortiz Batallas, C. (2010). Religión, nación, institucionalización e ingración en el mundo shuar. Una revisión retrospectiva de los mecanismos de inserción del sur oriente al territorio ecuatoriano. En F. Burbano de Lara, *Transiciones y rupturas - El Ecuador en la segunda mitad del siglo XX* (págs. 515 - 558). Quito: FLACSO.



- Ortiz, Carlota; Ortiz Judith. (2010). *Las inequidades de género en las relaciones socioeconómicas y culturales de la comunidad shuar de Yuu de la parroquia Tayuza*. Cuenca.
- Oviedo, A. (2011). *Qué es el Sumakawsay. Más allá del socialismo y el capitalismo*. Quito: Sumak Ediciones.
- P Pellizaro, S. (21 de 04 de 2018). Entrevista a profundidad a informante clave . (S. Guzmán, Entrevistador)
- Patzelt, E. (1973). *Hijos de la Selva Ecuatoriana*. Guayaquil: Colegio Alemán Humbolt.
- Pellizaro, Siro; Náwech, Fausto. (2005). *Diccionario Shuar*. Quito: Abya Yala.
- Piketty , T. (2014). *El Capital en el siglo XXI*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica (Introducción y capítulo VII).
- Piruch, C. (20 de 04 de 2018). Grupo Focal, cantón Santiago. (S. Guzmán, Entrevistador)
- Quezada, A. (05 de Mayo de 2018). Entrevista a profundidad. (S. Guzmán, Entrevistador)
- Quispe, E. C. (2010). *La historia del Movimiento Indígena en la Búsqueda del Suma Qamaña*. Bolivia: Centro de Estudios Multidisciplinarios Aymara.
- Ramírez, R. (2010). Socialismo del sumak kawsay o biosocialismo republicano. En V. autores, *Los nuevos retos de América Latina. Socialismo y Sumak Kawsay* (págs. 55-74). Quito: SENPLADES.
- Ramírez, R. (2010). Socialismo del Sumak Kawsay o biosocialismo republicano. En V. Autores, *Los nuevos retos de América Latina, Socialismo y Sumak Kawsay* (págs. 55-74). Quito: SENPLADES.
- Ramírez, R. (2012). *La vida (buena) como riqueza de los pueblos*. Quito: IAEN.
- Red CIMAS. (2009). *Metodologías Participativas*. Madrid: Red Cimas.
- Richard, Wilkinson; Kkate, Pickett. (2009). *Desigualdad. Un análisis de la (in)felicidad colectiva* . Madrid: Turner.
- Rodríguez , A. (2016). *Teoría y Práctica del Buen Vivir: Orígenes, Debates Conceptuales y Conflictos Sociales, el Caso Ecuador* . Vizcaya - España: Universidad del País Vasco.
- Rodríguez, A. (2016). *Tesis Doctoral: Teoría y práctica del Buen Vivir: Orígenes, debates conceptuales y conflictos sociales. EL caso de Ecuador* . Lejona: Universidad del País Vasco.
- Rousseau. (1984). *El contrato social*. Buenos Aires: Orbis.
- Rubenstein, S. (2005). La conversión de los shuar. *Iconos*, 27-48.
- Sánchez, J. (2013). *Qué significa ser indígena para el indígena. Más allá de la comunidad y la lengua* . Cuenca: Abya Yala.



- Sen, A. (1985). Desarrollo: ¿Ahora, hacia donde?". *Investigación económica*, julio-septiembre.
- Senplades. (2013). *buen vivir Plan Nacional*. Quito: El Telégrafo.
- SENPLADES. (2013). *Plan Nacional del Buen Vivir*. Quito - Ecuador: SENPLADES.
- Shacay, J. (1992). *La Familia shuar - achuar y su trascendencia sociocultural*. Cuenca.
- Shiva, V. (1995). *Abrazar la vida: mujer, ecología y desarrollo*. Madrid: Horas y Horas.
- Simbaña, F. (2014). El sumak Kawsay como proyecto político. En A. Capitán, A. Guillén, & N. Déleg, *Antología del Pensamiento Indigenista Ecuatoriano sobre Sumak Kawsay* (págs. 245 - 252). Huelva y Cuenca: CIM - PYDLOS - FIUCUHU.
- Taylor, A. C. (1994). *El Oriente Ecuatoriano en el siglo XIX. El otro litoral 1830 - 1930*. Quito: Corporación Editora Nacional.
- Taylor, A.-C. (1981). *God-Wealth: The Achuar and the Missions*". Illinois: University of Illinois.
- Tivi, S.; Shakai, O. (2014). *Tesis Licenciatura: Impacto Ambiental y socio-político que producirá la explotación petrolera en la parroquia Macuma*. Cuenca: Universidad de Cuenca.
- Todorov, T. (1998). *La conquista de América. El problema del otro*. Madrid: Siglo XXI.
- Tomás Villasante, Manuel Montañés. (2000). *Investigación Social Participativa*. España: El Viejo Topo.
- Tortosa, J. M. (2001). *El juego global. Maldesarrollo y pobreza en el capitalismo global*. Barcelona: Icaria .
- Tortosa, J. M. (2001). *El Juego global. Maldesarrollo y pobreza en el capitalismo global*. Madrid: Icaria.
- Tortosa, J. M. (2009). *Sumak Kawsay. Suma Kamaña, Buen Vivir*. Madrid: Fundación Carolina.
- Tortosa, J. M. (2011). *Maldesarrollo y mal vivir. Pobreza y violencia a escala mundial*. Quito: Primera edición ABYA YALA.
- Tortosa, J. M. (2012). *Desigualdad, conflicto, violencia: Cinco ensayos sobre la realidad mundial*. Cuenca: PYDLOS Ediciones.
- Truman, H. (1949). Washington.
- Unceta, K. (2014). *Desarrollo, postcrecimiento y buen vivir: debates e interrogantes*. Quito: Abya Yala.
- Unceta, K. (2015). Desarrollo Alternativo, alternativas al desarrollo y Buen Vivir: elementos para el debate. *Papeles N° 128*, 29-38.
- United Nations. (1951). *Measures for the Economic Development of Underdeveloped Countries*. Nueva York: United Nations.



- Vásquez, L.; Saltos, N. (2008). *Ecuador: Su realidad*. Quito: Fundación José Peralta.
- Villavicencio, M. (1858). *Geografía de la República del Ecuador*. New York: Imprenta de Robert Craighead.
- Viteri, C. (2000). *Visión Indígena del desarrollo en la Amazonía*. Quito.
- Viteri, C. (2003). *Sumak Káusai. Una respuesta viable al desarrollo*. Quito: Universidad Politécnica Salesiana del Ecuador, Tesis de Licenciatura en Antropología Aplicada.
- Wachapá, M. (21 de Abril de 2018). Entrevista a profundidad, informante clave. (S. Guzmán, Entrevistador)
- Wachapá, P. (31 de Marzo de 2018). Entrevista a profundiad, informante clave. (S. Guzmán, Entrevistador)
- Wallerstein, I. (1988). *El capitalismo histórico*. Bogotá: Siglo XXI.
- Wampustrick, L. (31 de 03 de 2018). Entrevista a profundidad. (S. Guzmán, Entrevistador)
- Weber, M. (1997). *Sociología de la religión*. Madrid: Itsmo.
- Wray, N. (2009). Los retos del régimen de desarrollo. El Buen Vivir en la Constitución . En A. Alberto, & M. Esperanza, *El Buen Vivir. Una vía para el desarrollo* (págs. 51-62). Quito: Abya Yala.



8 ANEXOS

8.1 Guía de entrevista

ENTREVISTA

BUEN VIVIR EN LA POBLACIÓN ÍNDIGENA SHUAR DEL CANTÓN MÉNDEZ

Fecha: _____

Comuna y/o parroquia: _____

Entrevistado: _____

Entrevistador: _____

Edad: _____ Sexo: _____

ARMONÍA CON LA NATURALEZA

Territorio: ¿Por qué se administra el territorio de forma comunal? ¿Hay socios que desean disponer de las tierras de forma individual?

Naturaleza: ¿Creen usted que el pueblo shuar degrada la naturaleza? ¿De quién aprendieron?

¿Cómo es la relación del pueblo shuar con la naturaleza? ¿Qué significa para el pueblo shuar la selva? ¿Cómo eran antes y cómo es ahora?

¿Qué recursos toman de la selva? (maderables, frutos, plantas medicinales y ornamentales, caza, pesca, minería)

¿Qué usos les dan a los recursos que toman de la selva? ¿Venden? ¿Consumen?

ARMONÍA CON LA COMUNIDAD

Familia/Comunidad: El pueblo shuar es considerado un pueblo guerrero. ¿Se puede hablar de armonía, de vida comunitaria en el pueblo shuar? ¿Qué hay de las sanciones, expulsiones de los socios?



¿Cómo son las relaciones con las comunidades vecinas, organizaciones shuar

¿Cómo son las relaciones entre vecinos en la comunidad?

Participación ¿Cómo y quienes toman las decisiones en la comunidad?

ARMONÍA INTERNA DE LAS PERSONAS

Religión: *¿En qué creen el pueblo shuar? ¿A qué Dios recurren? ¿Qué opina de la conversión del pueblo shuar, se olvidaron de Arutam?*

Cultura: *¿Existe influencia de la cultura mestiza en el pueblo shuar? ¿De qué forma?*

Educación: *¿Cómo era la educación en las comunidades shuar (oleadas)? ¿Cómo es la educación en el tiempo actual?*

Economía: *Con la llegada de los colonos, se introdujo al pueblo shuar en la oferta y la demanda, en el uso de la moneda como forma de intercambio. ¿De no haber sucedido así, como se esperaba que se desarrollara el pueblo shuar en el contexto actual?*

¿Con qué tipo de servicios cuenta la comunidad y cómo los obtienen? Calidad

¿Las personas que habitan en la comunidad saben leer y escribir? - Educación Bilingüe

¿Quiénes se forman con mayor frecuencia, los hombres o las mujeres

Comunicación ¿Cómo es el uso de tecnologías y medios de comunicación?

Radio propia, viviendas con televisión (pública/privada), internet y acceso, celulares y de qué tipo, uso de redes sociales (individual/colectivamente)

¿Dispone de tiempo libre? ¿Qué hace en su tiempo libre?

BUEN VIVIR

¿Qué era vivir en felicidad (en plenitud, el buen vivir) antes y ahora?

¿Cómo era la vida de la familia shuar y en el tiempo actual?

¿Cómo asegurar o lograr el Buen Vivir, la vida plena, el Tarimiat en la actualidad?